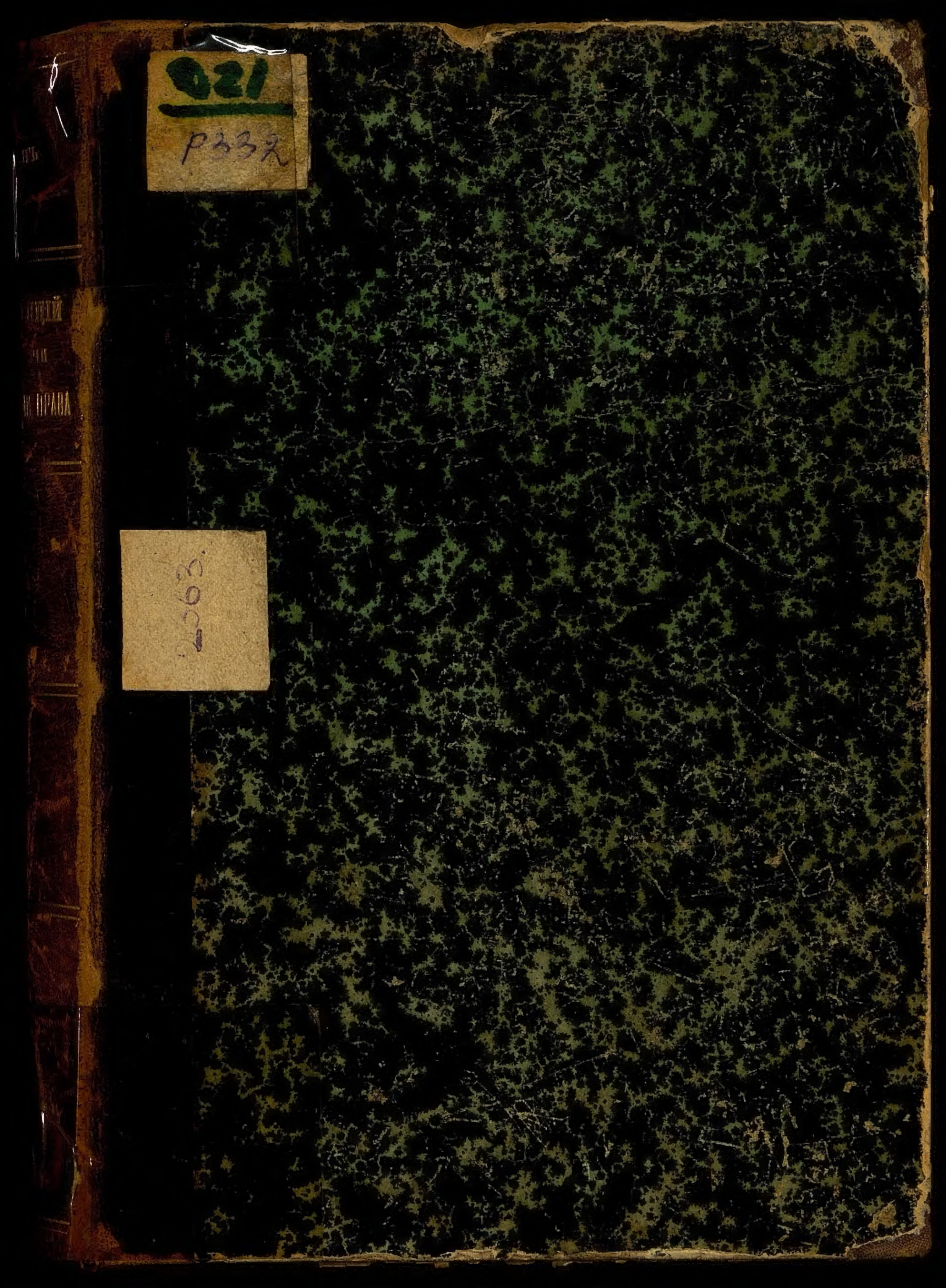


021
P332
2363

Проверен
1949г.

Изъ лекцій

заслуженнаго профессора, доктора правъ

П. Г. Рѣдкина

по исторіи философіи права

въ связи

съ исторіей философіи вообще.

«Все минется, одна правда остается».
Русская народная пословица.

ТОМЪ СЕДЬМОЙ.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія М. М. Стасюлевича, Вас. Остр., 5 линія, 28.
1891.



1815

Настоящимъ, седьмымъ томомъ заканчивается первая часть обширнаго изданія, предпринятаго покойнымъ Петромъ Григорьевичемъ Рѣдкинымъ, составляющая нѣчто цѣлое, а именно: исторію древней философіи права въ связи съ исторіей древней философіи вообще. Предсмертный недугъ и кончина автора не могли задержать выхода въ свѣтъ издаваемаго нынѣ тома, такъ какъ все содержаніе его было вполнѣ приготовлено къ печати Петромъ Григорьевичемъ; онъ успѣлъ даже продержать корректуру значительной части печатавшейся книги (16-ти листовъ).

Что касается дальнѣйшей будущности изданія, т.-е. второй, третьей и четвертой частей настоящаго сочиненія, то записки покойнаго по средневѣковой, новой и новѣйшей исторіи философіи права въ связи съ исторіей философіи вообще сохранились въ такомъ количествѣ и уже приведены имъ въ такой порядокъ, что для продолженія и окончанія того дѣла, которому авторъ съ любовію отдавалъ свои послѣднія силы,

послѣдніе дни своей долголѣтней трудовой жизни,—для окончательной обработки и выпуска въ свѣтъ слѣдующихъ томовъ „Изъ лекцій П. Г. Рѣдкина“,—не предвидится особенныхъ затрудненій, и въ непродолжительномъ времени наслѣдники приступятъ къ этому изданію.

ЧАСТИ ПЕРВОЙ

ОТДѢЛА ПЯТАГО

Окончаніе.

II. Обозрѣніе существеннаго содержанія философскихъ сочиненій Аристотеля.

ОКОНЧАНІЕ ПОЛИТИКИ: ЧАСТЬ ОСОБЕННАЯ.

По существенному содержанію мы раздѣляемъ особенную часть Аристотелевой „Политики“ на два раздѣла.

Раздѣлъ первый: О наилучшемъ (идеальномъ) государственномъ устройствѣ въ особенности, и—

Раздѣлъ второй: О существующихъ въ дѣйствительности (реальныхъ) формахъ государственнаго устройства въ особенности.

Раздѣлъ первый: О наилучшемъ (идеальномъ) государственномъ устройствѣ въ особенности.

По существенному содержанію перваго раздѣла, мы подраздѣляемъ его на слѣдующія три части:

А. О наилучшей, вожделѣннѣйшей, счастливой жизни, какъ цѣли, имѣющейся въ виду наилучшимъ государственнымъ устройствомъ.

Б. Внѣшнія, зависящія отъ случайности, условія, которыя

должны быть даны въ государствѣ законодателю, для наилучшаго государственнаго устроенія, въ виду наилучшей, счастливой жизни.

В. Зависящія отъ знанія и воли самого законодателя условія, которыя должны быть выработаны имъ для наилучшаго государственнаго устройства, въ виду наилучшей, счастливой жизни.

Такое подраздѣленіе перваго раздѣла особенной части основывается на томъ, что Аристотель начинаетъ ее не съ непосредственнаго вступленія въ изслѣдованіе о наилучшемъ государственномъ устройствѣ, а съ опредѣленія, въ чемъ состоитъ наилучшая, вожделѣннѣйшая, счастливая жизнь, ибо ее-то, какъ свою цѣль, и имѣетъ въ виду наилучшее государственное устройство. Затѣмъ Аристотель излагаетъ условія, необходимыя для наилучшаго государственнаго устройства, имѣющаго въ виду сказанную цѣль; но онъ различаетъ два рода ихъ: 1) условія, предполагаемыя законодателемъ, но не отъ него зависящія, и 2) условія, вырабатываемыя самимъ законодателемъ и отъ него зависящія.

А. О наилучшей, вожделѣннѣйшей, счастливой жизни, какъ цѣли, имѣющейся въ виду наилучшимъ государственнымъ устройствомъ. Въ самомъ началѣ Аристотель разъясняетъ, почему предпосылаетъ онъ *это* изслѣдованіе своему изслѣдованію собственно уже о наилучшемъ государственномъ устройствѣ:

„Кто желаетъ (говоритъ Аристотель) надлежащимъ образомъ изслѣдовать вопросъ о наилучшемъ государственномъ устройствѣ, тотъ необходимо долженъ сперва опредѣлить, какая жизнь есть наилучшая (вожделѣннѣйшая), счастливая. Ибо пока этотъ вопросъ не будетъ рѣшенъ, до тѣхъ поръ не можетъ быть рѣшенъ и вопросъ, какое наилучшее государственное устройство, такъ какъ люди, пользующіеся наилучшимъ государственнымъ устройствомъ, вслѣдствіе доставляемыхъ имъ этимъ устройствомъ выгодъ, благъ, необходимо пользуются вмѣстѣ съ тѣмъ и наилучшею, счастливѣйшею, вожделѣннѣйшею жизнью, развѣ бы явились какія-либо противныя тому обстоятельства, которыя (какъ случайныя) вовсе не могутъ быть приняты здѣсь въ разсчетъ“.

Затѣмъ самъ Аристотель подраздѣляетъ изслѣдованіе вопроса

о вожделѣннѣйшей, наилучшей, счастливой жизни на два изслѣдованія, говоря:

„Во-первыхъ, должно изслѣдовать вопросъ: какая жизнь есть наилучшая, вожделѣннѣйшая, счастливѣйшая, для всѣхъ вообще, а затѣмъ, во-вторыхъ, такая жизнь есть ли одна и та же, одинаковая какъ для цѣлаго (политическаго) общенія (государства), такъ и для каждаго члена его, единичнаго человѣка въ отдѣльности, или же различная?“

„Никто (говоритъ Аристотель) не усомнится въ томъ, что всего есть три рода благъ: внѣшнія (богатство, могущество, слава), тѣлесныя (здоровье, сила, красота) и душевныя (добродѣтели), и что вполнѣ счастливый человѣкъ долженъ обладать всѣми этими благами (такъ что въ счастливой жизни должны соединяться, въ ея составъ должны входить всѣ эти роды благъ)“.

„Но есть разногласіе во мнѣніяхъ по вопросамъ о томъ, сколько какихъ благъ нужно для счастія и какія блага превосходнѣе, предпочтительнѣе, вожделѣннѣе другихъ?“

Вотъ эти именно вопросы и изслѣдуетъ здѣсь Аристотель, но мы можемъ не слѣдить за подробностями этого изслѣдованія, ибо для насъ достаточно и его результата.

Результатъ же этотъ Аристотель выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ:

„Наилучшая, вожделѣннѣйшая, счастливая жизнь—какъ для отдѣльнаго человѣка въ особенности, такъ и для государствъ вообще—та, въ которой добродѣтель (душевное благо) снабжена также и внѣшними благами настолько, что чрезъ это дѣлается возможнымъ (для человѣка) дѣятельное участіе въ согласныхъ съ добродѣтелью дѣяніяхъ“.

При этомъ Аристотель замѣчаетъ въ особенности о государствѣ слѣдующее:

„Счастливое государство есть только то, которое есть наилучшее (т.-е. по своему устройству) и которое все дѣлаетъ прекрасно (хорошо), а никакое прекрасное, хорошее дѣло не можетъ сдѣлать, совершить никакой человѣкъ въ отдѣльности и никакое государство помимо добродѣтели (ἀρετή) и благоразумія (φρόνησις)“.

Наилучшая, вожделѣннѣйшая, счастливая жизнь есть ли

одна и та же, одинаковая какъ для цѣлаго государства, такъ и для каждаго члена его, единичнаго человѣка, или различная? Аристотель говоритъ, что отвѣтъ на этотъ вопросъ самъ по себѣ ясенъ; ибо счастье государства не можетъ быть отличнымъ отъ счастья каждаго его члена, какъ единичнаго человѣка, такъ что, конечно, всѣ признаютъ тождество счастія того и другого.

Поэтому-то если кто признаетъ, что счастіе человѣка состоитъ въ богатствѣ или могуществѣ, то онъ признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ счастливымъ и все государство, которое будетъ богато или могущественно. Кто же, напротивъ, признаетъ единичнаго человѣка счастливымъ за его добродѣтель, тотъ признаетъ и государство тѣмъ болѣе счастливымъ, чѣмъ болѣе есть въ немъ добродѣтели.

„Но также само собою ясно (говоритъ Аристотель), что то государственное устройство есть необходимо наилучшее, въ силу котораго каждый членъ его живетъ счастливо".

„Однако, даже и тѣ, которые согласны между собою въ томъ, что добродѣтельная жизнь есть жизнь счастливая, спорятъ о томъ, какая жизнь заслуживаетъ предпочтенія: политическая, практическая, дѣятельная или же отвлекающаяся отъ всего внѣшняго, внутренняя, созерцательная, которую многіе называютъ единственно философскою жизнью?"

„Не малой важности рѣшеніе вопроса: на чьей сторонѣ здѣсь истина? Ибо всякій разумный человѣкъ, какъ и всякое разумное государство въ его цѣлости, необходимо поставитъ для себя ту именно цѣль, которая ему кажется лучшею" (слѣдовательно, изберутъ или тотъ, или другой образъ жизни).

„И вотъ одни говорятъ, что властвовать надъ человѣкомъ, если это властвованіе есть деспотическое (т.-е. какъ надъ рабами), есть крайняя неправда и несправедливость; если же властвовать политически, какъ надъ свободными гражданами, то хотя это властвованіе и не есть неправедное и несправедливое, но оно препятствуетъ собственному счастливому спокойствію властителя; такъ что они отвергаютъ участіе во всякомъ политическомъ начальствованіи, правленіи государствомъ, какъ противное счастью свободнаго человѣка".

На это Аристотель замѣчаетъ, что, „конечно, жизнь свобод-

наго человѣка (т.-е. свободнаго отъ государственныхъ дѣлъ) лучше, прекраснѣе жизни человѣка, властвующаго деспотически; но всякую власть считать деспотическою невѣрно, ибо между властью надъ свободными и властью надъ рабами не меньшая разница, чѣмъ между самими людьми, по природѣ свободными и по природѣ рабами“.

„Другіе, напротивъ, утверждаютъ, что единственно практическая, политическая жизнь достойна человѣка, ибо обширнѣйшій просторъ для дѣлъ всякой добродѣтели открывается не столько частному человѣку, сколько тому, кто завѣдываетъ общественными дѣлами, кто правитъ государствомъ“.

На это замѣчаетъ Аристотель, что „предпочитать недѣятельную жизнь дѣятельной ошибочно, ибо счастіе состоитъ въ дѣятельности, но только въ прекрасной и нравственной дѣятельности. Однакоже дѣятельная жизнь не есть необходимо та, которая имѣетъ въ виду другихъ людей, какъ думаютъ нѣкоторые, и не только тѣ мысли, теоріи суть практическія, которыя имѣютъ въ виду (внѣшніе) результаты, вытекающіе изъ какой-либо дѣятельности, но и притомъ еще болѣе тѣ мысли, теоріи, которыя сами въ себѣ совершенны и самоцѣльны“.

„Наконецъ, нѣкоторые признаютъ единственно счастливымъ только деспотическій и тиранническій образъ государственной жизни, такъ что въ нѣкоторыхъ государствахъ все устроено законами для владычества надъ сосѣдями, и слѣдовательно для войны, какъ цѣли государственной жизни. Большинство людей признаютъ, что политика есть искусство деспотически властвовать надъ другими государствами, и не стыдятся властвовать надъ ними даже неправедно и несправедливо, хотя у себя, въ своемъ государствѣ требуютъ, чтобы власть была праведная и справедливая“.

На это Аристотель замѣчаетъ, что „сама природа различила тѣхъ, которые способны подчиняться власти, какъ рабы, и тѣхъ, которые способны быть деспотами, господствовать, быть господами; а если это такъ, то не слѣдуетъ стремиться къ тому, чтобы властвовать надъ *всѣми* деспотически, а только надъ тѣми, которыхъ къ тому предназначила сама природа; вообще невозможно, чтобы власть, какъ таковая,—все равно, будетъ ли она праведною и справедливою, или же неправедною

и несправедливою,—была цѣлью стремленій всѣхъ единичныхъ людей и государствъ. Поэтому и мѣры для веденія войны хотя и могутъ быть хороши и полезны какъ средства, но онѣ не хороши какъ конечная цѣль".

„Напротивъ, задача хорошаго законодателя состоитъ въ томъ, чтобы предусматривать всѣ средства, съ помощью которыхъ государство, образующіе его люди, какъ и всякое другое (людское) общеніе, могли бы достигнуть хорошей жизни и возможнаго для себя счастья". Но до законодательнаго же искусства относится также и задача, состоящая въ томъ, чтобы, когда есть въ сосѣдствѣ другія государства, опредѣлить, какъ съ ними слѣдуетъ обращаться, смотря по ихъ различному качеству, или какія обязанности слѣдуетъ исполнять въ отношеніи каждаго изъ нихъ въ отдѣльности.

„Итакъ (говоритъ Аристотель), изъ всего сказаннаго ясно, что вообще одна и та же жизнь необходимо есть наилучшая, вожделѣнная, счастливая какъ для единичныхъ людей, такъ и для государствъ, и что въ особенности даже государства могутъ вести подобнымъ образомъ внутреннюю жизнь, какъ и единичные люди, ибо собственно призваніе государства состоитъ не въ дѣятельности его внѣшней, а въ споспѣшествованіи счастью или общему благу своихъ членовъ".

Въ виду опредѣленной такимъ образомъ наилучшей, вожделѣннѣйшей, счастливой жизни, Аристотель разсматриваетъ затѣмъ условія, желаемыя или необходимыя для наилучшаго государственнаго устройства. Но при этомъ разсмотрѣніи Аристотель различаетъ два рода такихъ условій: одни изъ нихъ зависятъ отъ случайности, а не отъ самого законодателя; другія же зависятъ собственно отъ законодателя. На такомъ основаніи мы составили изъ всего остального содержанія этого перваго раздѣла двѣ слѣдующія части, изъ которыхъ въ одной будутъ изложены зависящія отъ случайности, или внѣшнія условія, для наилучшаго государственнаго устройства, а въ другой — зависящія собственно отъ знанія и воли законодателя.

Б. Внѣшнія, зависящія отъ случайности, условія, которыя должны быть даны въ государствѣ законодателю, для наилучшаго государственнаго устроенія, въ виду наилучшей,

счастливой жизни. Условія этого перваго рода сводятся у Аристотеля къ слѣдующимъ пяти видамъ:

а) условія, относящіяся до количества гражданъ;

б) условія, относящіяся до размѣра и качества территоріи;

в) условія, относящіяся до качества гражданъ;

г) условія вообще для самостоятельной жизни государства, и—

д) мѣстныя условія для наилучшаго государственнаго устройства.

а) Условія, относящіяся до количества гражданъ. „Послѣ замѣчаній (о наилучшей, счастливой жизни), служащихъ только необходимымъ вступленіемъ въ дальнѣйшія, остальныя изслѣдованія, первый вопросъ (говоритъ Аристотель) слѣдующій: въ какихъ условіяхъ должно стоять государство, которому мы желаемъ наилучшаго устройства (или какія условія необходимо для этого предположить), потому что невозможно стать, осуществиться въ дѣйствительности наилучшему государственному устройству безъ соотвѣтствующихъ тому внѣшнихъ условій. Но хотя многое такое можетъ быть предположено, какъ желаемое нами, однако въ этомъ желаемомъ не должно быть ничего такого, что̀ было бы невозможно. Такія необходимыя предположенія, условія суть, напримѣръ, извѣстное число, количество гражданъ и страна, область извѣстнаго размѣра, пространства. Ибо какъ всякіе другіе производители, мастера, напримѣръ ткачъ или корабельный мастеръ, имѣютъ нужду въ соотвѣтствующемъ ихъ работѣ матеріалѣ (ὕλη),—такъ что чѣмъ лучше будетъ этотъ матеріалъ, тѣмъ лучше будетъ и то̀, что̀ изъ него сдѣлано,—такъ равно и политикъ, и законодатель имѣютъ нужду въ особенномъ матеріалѣ, пригодномъ для ихъ дѣятельности. Здѣсь первая потребность (какъ матеріалъ для политика, законодателя), первое необходимое условіе—это люди, такъ что здѣсь спрашивается, сколько ихъ нужно и какого свойства или (какое должно быть ихъ количество и какого должны быть они качества); а затѣмъ (второе необходимое условіе)—это страна, земля (область, территорія), относительно которой спрашивается также, какъ велика должна она быть и какого качества“.

Вотъ всѣми этими вопросами и занимается здѣсь Аристотель. И вотъ что̀ говоритъ онъ объ этомъ предметѣ:

„Относительно жителей слѣдуетъ обращать вниманіе не столько па ихъ число, сколько на ихъ силу (т.-е. на то, что̀ они смогутъ), ибо и государство имѣетъ свою задачу, а слѣдовательно то государство слѣдуетъ считать наибольшимъ, которое имѣетъ силу наисовершеннѣйшимъ, наилучшимъ образомъ выполнить эту задачу (а не то, которое наимноголюднѣе)".

„Притомъ, говоря о большомъ государствѣ, слѣдуетъ разумѣть здѣсь не просто многолюдное государство, изъ какихъ бы то ни было людей, каковы рабы, метики и иностранцы, и которыхъ иногда необходимо бываетъ имѣть много въ государствѣ, но только тѣхъ людей, которые составляютъ часть государства и изъ которыхъ и составлено государство, какъ собственно изъ своихъ членовъ, именно гражданъ".

„Затѣмъ слѣдуетъ замѣтить, что въ этомъ отношеніи то государство есть наилучшее, которое не настолько многолюдно, что не можетъ быть вполнѣ благозаконнымъ, ибо законъ есть извѣстный порядокъ, слѣдовательно благозаконіе необходимо есть благопорядочность; всякое слишкомъ многолюдное государство не можетъ быть благопорядочнымъ, т.-е. благоустроеннымъ, имѣющимъ хорошее устройство. Но и, наоборотъ, слишкомъ малолюдное государство не можетъ быть самодовлѣющимъ для счастливой жизни,—а такимъ непремѣнно *должно* быть государство (ибо иначе оно не будетъ самостоятельно). Вообще государство, какъ прочія вещи, существа—животныя, растенія, орудія—имѣетъ извѣстную мѣру, которую если преступитъ, то теряетъ свою силу, свое свойство, а именно, если оно будетъ чрезмѣрно велико или мало, то будетъ негодно или дурно (некрасиво), или утратитъ свою природу,—такъ напримѣръ, корабль въ одну пядь или въ двѣ стадіи уже не корабль: или онъ будетъ некрасивъ, или будетъ дурно плавать".

„Хотя, по количеству населенія (по числу гражданъ), одно государство можетъ быть и больше другого, однакоже мѣра его въ этомъ отношеніи не безпредѣльна. Предѣлы эти легко могутъ быть выведены изъ данныхъ въ опытѣ. Такъ государство имѣетъ свою дѣятельность. Эта дѣятельность слагается

изъ дѣятельности начальствующихъ, правящихъ, властвующихъ, и изъ дѣятельности подначальныхъ, управляемыхъ, подвластныхъ. Дѣятельность первыхъ состоитъ въ распорядкѣ, распоряженіяхъ и въ судѣ. Но для правильнаго разбирательства правоотношеній и правильнаго суда по нимъ въ каждомъ данномъ случаѣ, а также для правильной раздачи государственныхъ должностей, каждому по его достоинству, граждане должны знать другъ друга; ибо гдѣ этого нѣтъ, тамъ непремѣнно дурно и управленіе, и судъ. Поступать же въ этихъ обоихъ случаяхъ на-авось, неосмотрительно — это неправедно и несправедливо; а это непремѣнно бываетъ въ чрезмѣрно многолюдномъ государствѣ".

„Притомъ въ такомъ государствѣ легко будетъ для иностранцевъ и метиковъ захватить себѣ участіе въ государственномъ правленіи, ибо при чрезмѣрномъ населеніи легко будетъ имъ остаться въ томъ незамѣченными".

„Итакъ, наилучшая мѣра государства въ этомъ отношеніи есть, очевидно, слѣдующая: число гражданъ должно взойти на такую возможно наибольшую высоту, какая необходима для ихъ самодовлѣющей жизни, но въ то же время это число гражданъ должно быть таково, чтобы легко было ихъ обозрѣть, окинуть взглядомъ".

б) Условія, относящіяся до объема и качества территоріи. „Что касается вопроса, какого качества должна быть страна, территорія, то всякій, очевидно, дастъ предпочтеніе такой, которая удовлетворяетъ вполнѣ всѣмъ потребностямъ; а такова та страна, которая производитъ все необходимое. Ибо истинное самодовлѣніе (самодовольство) состоитъ въ томъ, чтобы имѣть все и ни въ чемъ не нуждаться. Поэтому страна, по обилію продуктовъ и по обширности своей, должна быть такова, чтобы она была въ состояніи доставить обитателямъ своимъ жизнь досужную, но умѣренную, воздержную".

„Какой видъ или какое положеніе должна имѣть страна? —это легко опредѣлить ближайшимъ образомъ. Но здѣсь слѣдуетъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ принять во вниманіе совѣты, мнѣнія людей, искусныхъ въ военномъ дѣлѣ, которые утверждаютъ, что страна должна быть неудобна для вступле-

нія, вторженія въ нее непріятелей, и, напротивъ, удобна для выхода изъ нея самихъ обитателей".

„Далѣе, то же, что̀ сказали о массѣ людей въ государствѣ, что она должна быть легко обозрима, слѣдуетъ сказать и о странѣ, что она должна быть удобообозрѣваемою. А удобообозрѣваемость значитъ здѣсь удобозащищаемость со всѣхъ сторонъ".

„Что же касается (главнаго) города (πόλις), то желательно, чтобы его положеніе и со стороны моря, и со стороны суши было равно благопріятное. Благопріятно же оно, во-первыхъ, тогда, когда городъ находится въ связи со всѣми пунктами страны, такъ что легко можетъ всѣмъ имъ подать помощь, а во-вторыхъ, положеніе города благопріятно тогда, когда оно удобно для привоза въ городъ плодовъ земли, дровъ и вообще лѣсного матеріала и другихъ продуктовъ, которые имѣетъ и производитъ цѣлая страна".

„Впрочемъ, еще весьма спорный вопросъ, полезна или вредна близость моря для городовъ, пользующихся хорошимъ законодательствомъ; ибо, говорятъ, непрестанное присутствіе иностранцевъ, воспитанныхъ подъ иными законами, вредно для благозаконія (хорошаго законодательства и законнаго порядка), а также противно хорошему государственному устройству чрезмѣрное многолюдство, которое возникаетъ именно вслѣдствіе морскихъ сношеній (благодаря близости моря), въ видѣ массы торговыхъ людей, ѣздящихъ за границу и стремящихся въ государство изъ-за границы".

„Но, конечно, несомнѣнно, что, помимо этихъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, положеніе города и страны близъ моря полезно какъ для ихъ безопасности, такъ и для снабженія ихъ въ обиліи всѣми продуктами, необходимыми для удовлетворенія жизненныхъ потребностей. Ибо дабы успѣшнѣе можно было отразить нападеніе враговъ, должно имѣть возможность удобно подать помощь отовсюду, обоими путями, и водой, и сушей; а также, когда нужно нанести противникамъ вредъ, уронъ (уже нападеніемъ на нихъ, а не защитою, обороною только противъ нихъ), то если нельзя будетъ этого сдѣлать разомъ на обоихъ путяхъ (на морѣ и на сушѣ), во всякомъ случаѣ удобнѣе это сдѣлать хоть съ *одной* ка-

кой-либо стороны тому государству, которому открыты оба пути, и море, и суша".

„Къ выгодамъ близости моря для государства относится также и то, что такимъ образомъ удобнѣе можетъ быть исполнено одно изъ необходимыхъ требованій, чтобы ввозить неимѣющіеся въ странѣ продукты и вывозить свои продукты, которыми она изобилуетъ. Ибо государство должно вести торговлю только для себя, а не для другихъ".

„Гдѣ же, напротивъ, государство открываетъ у себя рынокъ для всѣхъ, тамъ это дѣлаетъ оно чисто изъ прибыли. Но государству должно быть чуждо такое корыстолюбіе, а потому и не слѣдуетъ ему имѣть такой торговый рынокъ для всѣхъ".

„Но такъ какъ мы въ дѣйствительности не находимъ нынѣ во многихъ городахъ и странахъ пристани и гавани со столь выгоднымъ для города положеніемъ, что, не входя въ составъ (города), отдѣляясь отъ него, онѣ однакоже недалеко отстоятъ отъ города (каково было, напримѣръ, положеніе Пирея относительно Аѳинъ), будучи вмѣстѣ съ тѣмъ обнесены стѣнами и защищены другими укрѣпленіями, то очевидно, что всякая выгода, вытекающая изъ морскихъ сношеній этого государства съ другими государствами, пойдетъ и на пользу города, между тѣмъ какъ отъ всякой для него невыгоды легко можно охранить его законами, которыми должно быть указано и опредѣлено, кому (изъ гражданъ) дозволяется вступать въ такое сношеніе съ другими государствами, и кому это запрещается".

„Что касается морской силы, то имѣть и ее въ извѣстной мѣрѣ государству весьма, конечно, полезно. Ибо не только само для себя государство должно быть сильнымъ, но и для многихъ сосѣдей своихъ оно должно быть въ состояніи явиться страшнымъ и способнымъ оказать имъ помощь какъ на сушѣ, такъ и на морѣ. Что же касается количества и мѣры морской силы, то онѣ должны быть обусловливаемы жизнью самого государства. А именно, если оно ищетъ себѣ гегемоніи (главенства надъ другими государствами) и политической жизни (т.-е. важной политической роли), то и (морская) сила его необходимо должна соотвѣтствовать такому кругу его дѣятельности".

„Но при этомъ нѣтъ необходимости для государствъ въ той массѣ людей, которая выростаетъ изъ морской черни, — и эти люди не должны входить въ составъ государства, какъ его части (граждане). Они не то, что̀ моряки, которые суть свободные граждане, взятые изъ сухопутнаго войска, и которымъ поручается начальство на флотѣ. Но (вообще говоря), если есть въ государствѣ достаточно періэковъ и земледѣльцевъ, то въ нихъ оно найдетъ себѣ довольно матросовъ (слѣдовательно, оно не будетъ имѣть недостатка въ матросахъ)".

в) Условія, относящіяся до качества гражданъ. „Понять, выяснить, представить себѣ это не трудно, если мы обратимъ вниманіе на пользующіяся доброю славою эллинскія государства и на всю обитаемую землю, какъ она раздѣлена между различными народами. Такъ мы видимъ, что живущіе въ холодныхъ странахъ народы, даже европейскіе, хотя исполнены ярости, пылкости, сердечнаго огня, доброты, смѣлости (θύμος), но бѣдны умственными и техническими способностями (τέχνη); поэтому они хотя и живутъ большею частью свободно (независимо), но они не въ состояніи, не могутъ образовать политическаго общенія и начальствовать, властвовать надъ сосѣдями. Народы азіатскіе хотя и способны къ размышленію (διανοῖα) и къ искусству (τεχνή), но лишены тюмоса, а потому состоятъ въ подчиненіи (у другихъ народовъ) и живутъ въ рабствѣ. Родъ же, племя эллиновъ какъ по мѣсту жительства занимаетъ средину (между тѣми и другими), такъ и соединяетъ въ себѣ природныя способности тѣхъ и другихъ, т.-е. и размышленіе, διανοῖα, и θύμος; поэтому это племя живетъ свободно и пользуется наилучшимъ государственнымъ устройствомъ, и еслибы оно было соединено въ одно политическое цѣлое, то было бы въ состояніи начальствовать, властвовать надъ всѣми (племенами). Впрочемъ подобное же различіе замѣчается и между отдѣльными эллинскими народами; такъ, у однихъ изъ нихъ преобладаетъ одна изъ сказанныхъ прирожденныхъ способностей (т.-е. или (διανοῖα, или θύμος), между тѣмъ какъ у другихъ онѣ соединяются прекраснымъ образомъ. Итакъ очевидно, что люди должны обладать природными способностями, дабы быть способными къ тому, чтобы законодатель могъ вести ихъ къ добродѣтели (ἀρετή)".

Не говоря уже о необходимости для этого способности къ размышленію, ибо эта необходимость ясна сама по себѣ, Аристотель останавливается на необходимости тюмоса, доказывая, что *эта* именно способность дѣлаетъ человѣка способнымъ какъ къ любви, дружбѣ, такъ и къ властвованію и къ свободѣ.

г) Условія, необходимыя для самостоятельной жизни государства, какъ его элементы вообще, и въ особенности какъ его существенныя части. „Какъ во всѣхъ природныхъ органическихъ тѣлахъ, существахъ (говоритъ Аристотель) не все то, безъ чего (какъ безъ своихъ элементовъ вообще) не можетъ существовать это цѣлое, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и существенная, органическая часть этого цѣлаго,—подобно тому и въ государствѣ не все то должно считать за существенныя, органическія части его, въ чемъ имѣетъ нужду государство. Такъ государство имѣетъ нужду въ имуществѣ; но имущество не есть (существенная, органическая) часть государства. Хотя въ составъ имущества и входятъ даже многія одушевленныя орудія (т.-е. рабы), но эти орудія (рабы) не составляютъ части государства, ибо государство есть общеніе *равныхъ* между собою людей, съ цѣлью возможно наилучшей жизни. А такъ какъ наилучшая жизнь есть жизнь счастливая, или такъ какъ счастіе есть верховное благо, а это верховное благо состоитъ въ добродѣтельной дѣятельности, и такъ какъ въ дѣйствительности бываетъ такъ, что одни люди являются въ высшей степени способными къ добродѣтели, а другіе—хотя и способными, но въ меньшей степени, или же, наконецъ, и вовсе не способны къ ней, то это, очевидно, и служитъ причиною, почему возникаютъ различные роды государствъ, по образу жизни ихъ гражданъ, и различныя формы ихъ устройства. А именно, преслѣдуя верховную, конечную цѣль (счастіе) различнымъ образомъ и различными средствами, люди *также различно* устраиваютъ и свой образъ жизни, свое государство“.

„Но теперь слѣдуетъ намъ обратить вниманіе на то, сколько (вообще) такихъ необходимыхъ предметовъ (элементовъ), безъ которыхъ не можетъ существовать государство, такъ какъ въ числѣ ихъ необходимо должны заключаться и тѣ, которые мы считаемъ въ особенности за существенныя, органическія части его“.

Словомъ, Аристотель разсматриваетъ здѣсь вообще основные элементы государства, но онъ дѣлитъ ихъ на два рода: одни изъ нихъ суть просто тѣ, безъ которыхъ хотя и не можетъ существовать государство, но которые не суть его существенныя, органическія части, а суть только средства къ его существованію, а другіе—тѣ, которые суть дѣйствительно существенныя, органическія части государства. Такое различіе дѣлаетъ Аристотель съ тою цѣлью, чтобы, основавъ на этихъ элементахъ различныя необходимыя отправленія, функціи жизни государства, опредѣлить, какія изъ нихъ приличнѣе истиннымъ гражданамъ, ибо, какъ мы увидимъ, имъ приличны—по ученію Аристотеля—лишь тѣ функціи, которыя соотвѣтствуютъ существеннымъ, органическимъ частямъ государства.

По исчисленію Аристотеля основные элементы государства, какъ его потребности, суть слѣдующіе:

„1. Пища (вообще матеріальное продовольствіе)".

„2. Ремесла вообще, ибо (человѣческая) жизнь нуждается въ разныхъ орудіяхъ (т.-е. вещахъ)".

„3. Оружіе, ибо члены (политическаго) общенія необходимо должны имѣть оружіе, какъ для поддержанія у самихъ себя власти противъ тѣхъ, которые вздумали бы не подчиняться ей, такъ и для самообороны противъ внѣшнихъ враговъ, которые захотѣли бы причинять имъ неправды и несправедливости".

„4. Денежныя средства въ извѣстномъ количествѣ (т.-е. извѣстный запасъ денегъ), какъ для удовлетворенія нуждъ внутри государства, такъ и для военныхъ надобностей".

„5. (Собственно должно бы поставить это на первое мѣсто) Все необходимое для богослуженія, чтò обыкновенно называется гіеронтіею, и наконецъ"—

„6. Какъ самое необходимое—сужденіе и рѣшеніе о томъ, чтò полезно государству и чтò праведно и справедливо во взаимныхъ отношеніяхъ между единичными гражданами".

„Итакъ, вотъ тѣ элементы, предметы и вмѣстѣ съ тѣмъ тѣ соотвѣтствующія имъ отправленія, функціи, виды дѣятельности, въ которыхъ имѣетъ нужду всякое государство для своей жизни. Ибо оно не есть случайное скопище людей, а есть людское общеніе, имѣющее въ виду самодовлѣющую, самостоятельную жизнь, а при недостаткѣ и одного какого-либо изъ упомяну-

тыхъ условій это общеніе просто, абсолютно не можетъ быть самодовлѣющимъ. Поэтому государство необходимо должно быть составлено соотвѣтственно (всѣмъ) этимъ условіямъ, а именно, въ государствѣ должны быть: 1) масса земледѣльцевъ для доставленія пищи (вообще матеріальнаго продовольствія); 2) ремесленники; 3) воины; 4) люди зажиточные, богатые; 5) жрецы, и, наконецъ, 6) судьи о праведномъ и справедливомъ (во взаимныхъ отношеніяхъ между гражданами, т.-е. собственно судьи) и судьи о полезномъ вообще (т.-е. экклезіасты)“.

„По исчисленіи этихъ отправленій, функцій, видовъ дѣятельности остается (говоритъ Аристотель) разсмотрѣть: всѣ ли граждане должны во всѣхъ ихъ принимать участіе (ибо можно себѣ представить, что всѣ граждане суть въ то же время и земледѣльцы, и ремесленники и судьи), или же для каждаго рода изъ этихъ отправленій долженъ быть особый классъ людей, или же (наконецъ) одни дѣла должны быть исполнены особыми людьми, а другія — всѣми (гражданами)? Вообще не во всякомъ государственномъ устройствѣ возможно то или другое (т.-е. по особенной его природѣ, сущности), ибо этимъ (между прочимъ) и различаются тѣ или другія формы государственнаго устройства. Такъ напримѣръ, въ демократіяхъ всѣ (граждане) принимаютъ участіе во всемъ, а въ олигархіяхъ, напротивъ, только нѣкоторые“.

„Но такъ какъ здѣсь имѣемъ мы въ виду не всякое, а только *наилучшее* государственное устройство, а это есть такое устройство, посредствомъ котораго государство наиболѣе счастливо, и далѣе, такъ какъ счастіе невозможно, какъ выше было сказано, безъ добродѣтели, то очевидно, что въ наилучше устроенномъ государствѣ, гдѣ люди праведны и справедливы (вообще добродѣтельны) просто, абсолютно, а не условно только (т.-е. не сообразно только съ особенною формою устройства ихъ государства), граждане не должны заниматься ни ремеслами и вообще промыслами (между прочимъ и торговлею),— ибо такой образъ жизни неблагороденъ (т.-е. недостоинъ свободно-рожденнаго гражданина) и мѣшаетъ добродѣтели; а также они не должны быть и земледѣльцами,—ибо какъ для развитія добродѣтели, такъ и для политической дѣятельности

необходимъ досугъ (т.-е. свобода отъ занятій, имѣющихъ въ виду удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ, потребностей)".

„Но въ составъ государства входятъ еще (т.-е. кромѣ ремесленниковъ и земледѣльцевъ) и притомъ какъ весьма существенныя части (члены) его, воины и люди, совѣщающіеся о полезномъ (экклезіасты) и рѣшающіе, что̀ праведно и справедливо во взаимныхъ отношеніяхъ гражданъ между собою. Спрашивается: должны ли и эти отправленія, функціи (виды, отрасли государственной дѣятельности) быть отдѣлены одна отъ другой, или же обѣ онѣ должны быть довѣрены однимъ и тѣмъ же лицамъ? Очевидна та причина, по которой въ одномъ отношеніи эти занятія должны быть присвоены однимъ, а въ другомъ отношеніи—не однимъ и тѣмъ же, а различнымъ гражданамъ. А именно, въ томъ отношеніи, что для каждой изъ этихъ функцій, занятій, требуется различный возрастъ,—такъ какъ одна изъ этихъ функцій (именно дѣятельность воиновъ) требуетъ силы, а другая (именно дѣятельность экклезіастовъ и судей) требуетъ разсудительности. Эти функціи должны быть довѣрены разнымъ гражданамъ; но въ томъ отношеніи, что невозможно, чтобы тѣ люди, которые въ состояніи употребить силу и сопротивленіе, согласились быть подчиненными, подвластными (вовсе не начальствуя, не властвуя), эти функціи (воиновъ, экклезіастовъ и судей) должны принадлежать однимъ и тѣмъ же лицамъ; ибо отъ людей, носящихъ оружіе, зависитъ главнымъ образомъ существованіе и несуществованіе (разрушеніе) государственнаго устройства. Поэтому ничего болѣе не остается, какъ ввѣрить обѣ сказанныя функціи однимъ и тѣмъ же лицамъ, но не въ одно и то же время; напротивъ, такъ какъ естественно сила принадлежитъ болѣе молодымъ людямъ, а разсудительность старѣйшимъ, то и соотвѣтственно тому полезно и справедливо раздѣлить между ними сказанныя функціи (т.-е. граждане въ молодыхъ лѣтахъ должны быть воинами, а когда сдѣлаются постарше, то они должны быть экклезіастами и судьями); ибо при такомъ распредѣленіи занятій получитъ каждый гражданинъ по достоинству (т.-е. то, что̀ принадлежитъ ему по достоинству)".

„Въ рукахъ этихъ же гражданъ (т.-е. не занимающихся ни ремеслами, ни земледѣліемъ, а занимающихся военною служ-

бою и принятіемъ участія въ народномъ совѣтѣ и собраніи и въ народномъ судилищѣ), должно находиться владѣніе поземельнымъ имуществомъ, потому что граждане вообще должны быть зажиточными, а эти лица и суть собственно граждане, ибо занимающіеся физическимъ трудомъ (ремесленники и земледѣльцы) не причастны государству, какъ и вообще всякій родъ (классъ) людей, дѣятельность котораго не состоитъ въ развитіи въ себѣ добродѣтели (такъ что это не составляетъ призванія этого класса). Это явствуетъ изъ нашего предположенія, что для счастья необходима добродѣтель, а счастливымъ можетъ быть названо государство не въ виду только одной какой-нибудь его части, а въ виду всѣхъ гражданъ (т.-е. если счастливы *всѣ* граждане, а не часть ихъ). Что владѣніе поземельнымъ имуществомъ должно быть въ рукахъ сказанныхъ лицъ (т.-е. истинныхъ гражданъ), это ясно еще и изъ того, что необходимо, чтобы земледѣліемъ занимались рабы, варвары и періэки".

„Изъ вышеисчисленныхъ классовъ остается еще классъ жрецовъ. Но и ихъ положеніе въ государствѣ ясно. Въ жрецы, конечно, нельзя поставить земледѣльца и вообще никого изъ людей занимающихся физическимъ трудомъ, потому что прилично только гражданамъ воздавать честь (и поклоненіе) богамъ (совершать богослуженіе). Но такъ какъ все гражданство (т.-е. всѣ граждане) дѣлится на двѣ части—на воиновъ и на екклезіастовъ и судей—и такъ какъ, съ одной стороны, слѣдуетъ богамъ воздавать честь и поклоненіе, а съ другой стороны въ этомъ служеніи могутъ найти себѣ отдыхъ и тѣ (граждане), которые по старости должны были отказаться отъ всякой вышеупомянутой дѣятельности (т.-е. въ качествѣ воиновъ, экклезіастовъ и судей), то, кажется, именно *имъ*, престарѣлымъ гражданамъ, слѣдуетъ поручить отправленіе жреческихъ обязанностей" (т.-е. общественнаго богослуженія).

„Итакъ мы показали, безъ чего (вообще) не можетъ обойтись государство и сколько (въ особенности) частей государства, а именно: государствамъ необходимы земледѣльцы, ремесленники и наемники всякаго рода, но собственно части государства (члены его) суть воины и члены совѣта (т.-е. экклезіасты и судьи), и притомъ каждый изъ этихъ классовъ или навсегда (и вполнѣ) отдѣленъ одинъ отъ другого (земле-

дѣльцы, ремесленники и вообще наемники и занимающіеся торговлею), или же только отчасти (воины — на время молодости, экклезіасты и судьи на время зрѣлаго возраста, и жрецы на время старости)".

„Что поземельное имущество должно быть во владѣніи тѣхъ лицъ, которыя носятъ оружіе (воиновъ) и которыя принимаютъ участіе въ правленіи государствомъ (экклезіастовъ и судей)—это было уже сказано, а также что земледѣльцы должны быть другія, отличныя отъ нихъ, лица, и какъ велика и какова должна быть территорія. Но теперь должно сказать о раздѣленіи земли вообще и каковы должны быть земледѣльцы, такъ какъ мы твердо убѣждены, что поземельное владѣніе не должно *быть* общимъ,—за что стояли нѣкоторые писатели (между прочимъ, Платонъ),—а должно *стать* общимъ, вслѣдствіе дружескаго пользованія имуществомъ сообща (т.-е. какъ это бываетъ между друзьями),—и что никто изъ гражданъ не долженъ нуждаться и въ пропитаніи (имѣть недостатокъ въ матеріальномъ продовольствіи)".

„Относительно сисситій (говоритъ Аристотель) господствуетъ вообще согласное мнѣніе, что это учрежденіе полезно для благоустроенныхъ государствъ. И мы также согласны съ этимъ мнѣніемъ, но почему — объ этомъ скажемъ послѣ"; здѣсь же замѣтимъ, что въ сисситіяхъ должны принимать участіе *всѣ* граждане; но не легко для незажиточныхъ, небогатыхъ гражданъ жертвовать на это изъ своихъ доходовъ (т.-е. со своего поземельнаго имущества) и въ то же время на счетъ этихъ же доходовъ вести свое собственное домашнее хозяйство (а потому сисситіи должны быть содержимы на общественный счетъ)".

„Точно также и издержки по богослуженію должны быть покрываемы на общественный счетъ всего государства. Потому-то и необходимо, чтобы вся земля раздѣлялась на двѣ части, изъ которыхъ одна должна быть землею общею, общественною, а другая—землею единичныхъ частныхъ лицъ. Затѣмъ каждая изъ нихъ должна подраздѣляться на свои части, а именно такъ, чтобы изъ доходовъ съ одной части общественной земли покрывались издержки на богослуженіе, а изъ доходовъ съ другой части общественной земли покрывались издержки на

сисситіи. Земля же всякаго частнаго владѣльца должна быть раздѣлена такъ, чтобы одна ея часть лежала на границѣ государства, а другая—вблизи отъ города, съ тою цѣлью, чтобы каждый гражданинъ, владѣя двумя поземельными участками, принималъ одинаковое, равное участіе въ интересахъ обѣихъ мѣстностей. Такое раздѣленіе удовлетворяетъ требованіямъ равенства между гражданами и правды и справедливости, и способствуетъ единенію гражданъ во время войнъ съ сосѣдними государствами; ибо гдѣ нѣтъ такого раздѣленія (частей земли), тамъ одни остаются равнодушными къ дѣйствіямъ враговъ на границахъ государства, а другіе (имѣющіе участки только на границахъ) слишкомъ заботятся уже о своихъ частныхъ интересахъ до того, что утрачиваютъ благородный духъ солидарности интересовъ всѣхъ гражданъ".

„Что же касается земледѣльцевъ, то всего лучше, чтобы это были рабы, но притомъ чтобы не всѣ были одного и того же племени, и чтобы не были исполнены тюмоса, ибо тогда они годны для работы и не опасны относительно возмущеній, возстаній; а затѣмъ хорошо и то, если земледѣльцами будутъ періэки изъ варваровъ, которые по натурѣ подобны рабамъ. Тѣ изъ нихъ, которые поселены на земляхъ частныхъ владѣльцевъ, должны быть частными рабами, а тѣ, которые поселены на общественной землѣ—общественными".

д) Мѣстныя условія для наилучшаго государственнаго устройства. „Мы (говоритъ Аристотель) сказали уже, что (главный) городъ долженъ состоять въ соединеніи какъ съ моремъ, такъ и съ материкомъ, а также сколь возможно болѣе въ соединеніи со всѣми частями территоріи. Но если мы желаемъ наилучшаго расположенія для самого города, то въ этомъ отношеніи мы должны имѣть въ виду четыре условія: 1) здоровье жителей; 2) укрѣпленныя мѣста; 3) распланированіе города, и 4) обнесеніе города стѣнами". Затѣмъ Аристотель говоритъ еще, сверхъ того, о второго рода условіяхъ: о соблюденіи нѣкоторыхъ приличій относительно зданій, назначенныхъ для богослуженія (храмовъ), для собраній разныхъ правительственныхъ лицъ, для сисситій и проч.

Вотъ и мы, слѣдуя Аристотелю, сперва скажемъ о перваго

рода четырехъ условіяхъ, какъ о существенныхъ, а потомъ о второго рода условіяхъ, какъ условіяхъ приличія.

а) Существенныя условія.—1. Здоровье жителей. „Во-первыхъ, должно обращать вниманіе, какъ на нѣчто необходимое, на здоровье. Самые здоровые (по мѣстоположенію)—тѣ города, которые расположены на горныхъ покатостяхъ, обращенныхъ къ востоку и къ вѣтрамъ, дующимъ съ той стороны, откуда восходитъ солнце; затѣмъ (второе мѣсто) занимаютъ города, расположенные къ сѣверу, потому что зима въ нихъ бываетъ мягче".

„Впрочемъ (говоритъ Аристотель), положеніе города должно быть хорошо, т.-е. удобно какъ для политической, такъ и для военной дѣятельности (гражданъ). Въ виду военной дѣятельности (военныхъ операцій), легокъ долженъ быть выходъ изъ города для его жителей и труденъ входъ въ городъ и обложеніе его извнѣ для непріятелей. Въ самомъ же городѣ должно быть достаточное количество источниковъ и проточной воды. Если же воды недостаточно, то должно быть устроено много большихъ резервуаровъ для дождевой воды, съ тѣмъ чтобы граждане не терпѣли нужды въ водѣ, въ случаѣ когда, во время войны, городъ будетъ отрѣзанъ отъ сообщенія съ остальною страною. Такъ какъ должно позаботиться о здоровьѣ жителей,—а здоровье ихъ зависитъ отъ хорошаго положенія мѣстности въ вышесказанныхъ отношеніяхъ и отъ пользованія ими здоровою водою,—то очевидно, что и на это послѣднее условіе должно обратить вниманіе не мимоходомъ только, такъ сказать; ибо тѣ вещи, предметы, которые мы употребляемъ для тѣла нашего всего больше и всего чаще, они-то и оказываютъ наибольшее вліяніе на здоровье наше,—а таковы именно вода и воздухъ. Поэтому въ государствахъ благоразумныхъ, въ случаѣ если не вся вода будетъ одинаково хороша и если источниковъ прѣсной воды не будетъ въ изобиліи, должно отдѣлить одну воду для употребленія въ пищу, а другую—для прочихъ потребностей, надобностей".

2. Укрѣпленныя мѣста. „Касательно ихъ должно замѣтить, что польза ихъ неодинакова для всѣхъ формъ государ-

ственнаго устройства. Такъ форма *акрополисъ* (кремль, крѣпость на горѣ среди города, укрѣпленіе одной его части, именно возвышающейся надъ прочими частями и, слѣдовательно, господствующей надъ нимъ) полезна, пригодна для олигархической и монархической формъ государственнаго устройства; для демократіи (напротивъ) полезна, пригодна равнина (т.-е. укрѣпленіе всего города, всего народа, ибо здѣсь нѣтъ особыхъ правителей государства, какъ монарховъ или олигарховъ, которымъ нужно было бы обезопасить себя отъ управляемыхъ ими), а для аристократіи не нужно ни то, ни другое, а нужны *многія* укрѣпленныя мѣста".

3. Распланированіе города. „Относительно расположенія частныхъ зданій и проведенія улицъ слѣдуетъ сказать, что болѣе красивымъ и болѣе удобнымъ, цѣлесообразнымъ для сообщеній вообще между жителями города признается новое распланированіе города, на манеръ Гипподамова. Но въ военномъ отношеніи болѣе похваляется противоположная тому постройка городовъ, а именно старинная, ибо при такой постройкѣ иноземцамъ трудно было найти выходъ изъ города, а врагамъ, при тайномъ нападеніи ихъ на городъ, трудно было найтись въ немъ (именно потому, что дома и улицы строились безъ всякаго порядка)". Аристотель, съ своей стороны, полагаетъ, что при расположеніи города должно держаться и той, и другой методы, системы, такъ чтобы красота соединена была съ безопасностью города.

4. Наконецъ, обнесеніе города стѣнами. Въ этомъ отношеніи Аристотель замѣчаетъ, что нѣкоторые, напримѣръ Платонъ, отзываются противъ этой личной безопасности, говоря, что мужественные граждане не имѣютъ нужды въ стѣнахъ. На это Аристотель замѣчаетъ: „Очевидно, нехорошо искать спасенія въ стѣнахъ при столкновеніи съ врагомъ равнымъ или немного превосходящимъ (силами); но можетъ случиться, что сила нападающихъ враговъ превосходитъ какъ вообще человѣческую храбрость, такъ въ особенности храбрость малочисленной дружины. Въ этомъ случаѣ крѣпкія стѣны должно считать самымъ воинственнымъ средствомъ защиты противъ злодѣйства, обидъ и оскорбленій врага. Притомъ жители города, обнесеннаго стѣнами, не потеряютъ чрезъ то личнаго муже-

ства, ибо они имѣютъ возможность жить въ городѣ такъ, какъ будто бы у него не было стѣнъ, между тѣмъ какъ, напротивъ, въ городѣ, не обнесенномъ стѣнами, нельзя жить такъ, какъ будто вокругъ него были стѣны. Для бо̀льшей безопасности Аристотель совѣтуетъ, чтобы стѣны города были снабжены на извѣстныхъ пунктахъ караульнями для стражей (гауптвахтами) и башнями. Въ этихъ караульняхъ, гауптвахтахъ могутъ быть устроены и нѣкоторыя сисситіи.

б) Условія приличія. „Зданія, назначенныя для богослуженія, а также для главныхъ сисситій, именно правительственныхъ лицъ, всего лучше помѣстить въ одномъ и томъ же приличномъ для нихъ мѣстѣ, исключая тѣхъ святилищъ, отдѣлить которыя повелѣваетъ законъ или изреченіе оракула. Такимъ мѣстомъ (для тѣхъ храмовъ и для тѣхъ сисситій) можетъ быть то, которое, съ одной стороны, своимъ бросающимся въ глаза (открытымъ) положеніемъ, соотвѣтствовало бы достойнымъ образомъ высокому своему назначенію, а съ другой стороны было бы болѣе укрѣплено, сравнительно съ сосѣдними ему частями города. Около этого мѣста прилично было бы устроить площадь, подобную той, какая у ѳессалійцевъ извѣстна подъ названіемъ *свободной* площади. Ибо эта площадь должна быть свободна отъ всякаго торга, и никакой земледѣлецъ, ремесленникъ и человѣкъ подобнаго рода не можетъ смѣть приходить сюда,—развѣ только по призыву правительственныхъ лицъ. Особенно пріятно было бы это мѣсто, еслибы здѣсь же были устроены и гимназіи, (но только) для взрослыхъ. Ибо прилично, чтобы и эти учрежденія, составляющія красу города (т.-е. гимназіи), были раздѣлены по возрастамъ, и чтобы при гимназіяхъ для юношей были извѣстныя правительственныя лица, между тѣмъ какъ гимназіи для взрослыхъ были бы вблизи правительственныхъ лицъ. Ибо присутствіе и надзоръ правительственныхъ лицъ вселяетъ истинную стыдливость и страхъ, свойственный людямъ свободнымъ (именно въ томъ лицѣ, надъ которымъ они надзираютъ). Торговая же (рыночная) площадь должна быть другая и отдѣльная отъ той площади, и должна быть помѣщена въ мѣстности, удобной для привоза сюда всѣхъ товаровъ, приходящихъ какъ съ моря, такъ и съ суши“.

„Сисситіямъ (какъ и зданіямъ) жрецовъ прилично быть вблизи священныхъ зданій".

„Сисситіямъ же (какъ и зданіямъ) тѣхъ правительственныхъ лицъ, которыя занимаются разбирательствомъ по куплѣ и продажѣ и по другимъ договорамъ, принятіемъ прошеній, жалобъ и вызовомъ отвѣтчиковъ и подсудимыхъ и другими подобными дѣлами (т.-е. относящимися до разбирательства и рѣшенія судебныхъ дѣлъ), а также дѣлами полицейскими, т.-е. наблюденіемъ за порядкомъ на торговой площади, какъ и вообще за порядкомъ въ городѣ, прилично быть вблизи торговой площади, назначаемой какъ для торга, такъ и для суда и вообще для дѣлъ разнаго рода, между тѣмъ какъ та площадь, о которой сказано было выше, должна быть свободною отъ подобныхъ дѣлъ и вообще совершенно спокойною".

„Подобный порядокъ должно учредить и въ остальной странѣ (а не только въ городѣ). А именно, и здѣсь у правительственныхъ лицъ, называемыхъ надзирателями за лѣсами и надзирателями за полями,—караульни и сисситіи. Равнымъ образомъ и здѣсь должны быть построены въ разныхъ мѣстахъ священныя зданія (храмы), посвященныя частью богамъ, частью героямъ".

„Но нѣтъ нужды останавливаться на всемъ этомъ слишкомъ долго и вдаваться въ слишкомъ большія подробности; ибо выдумать это не трудно, а трудно привесть это въ исполненіе, такъ какъ говорить вообще о чемъ-нибудь зависитъ (только) отъ желанія, а сдѣлать, исполнить что-либо зависитъ отъ случайности (отъ вполнѣ благопріятныхъ условій). Итакъ говорить болѣе объ этомъ мы не будемъ".

В. Зависящія отъ знанія и воли законодателя условія, которыя должны быть выработаны имъ для наилучшаго государственнаго устройства, въ виду наилучшей, счастливой жизни. Эти условія суть, по ученію Аристотеля, добродѣтели гражданъ или (точнѣе) полная, совершенная добродѣтель вообще всѣхъ гражданъ наилучшаго государства, къ которой всѣ они должны быть способны и которой всѣ они должны быть причастны. Сперва покажемъ, какъ это вяжется у Аристотеля съ поставленною имъ главною задачею его сочиненія представить наилучшее государственное устройство, какъ образцовое

и въ этомъ смыслѣ идеальное. Мы видѣли, что вступленіемъ въ изображеніе наилучшаго государственнаго устройства служило развитіе такой мысли:

Государственное устройство есть только средство къ достиженію цѣли государства. Эта цѣль состоитъ въ общемъ благѣ, въ счастіи, въ счастливой жизни, какъ вожделѣннѣйшей, наилучшей жизни какъ отдѣльныхъ гражданъ, такъ и всего государства. Счастливая же жизнь ихъ есть жизнь абсолютно, безусловно добродѣтельная, такъ что добродѣтель есть главнѣйшая, существеннѣйшая составная часть счастія, какъ *первое* благо, хотя и прочими, внѣшними благами должна быть снабжена счастливая жизнь государства, но лишь настолько, насколько это необходимо государству для добродѣтельной и самодовлѣющей, самостоятельной, независимой жизни. То государственное устройство есть наилучшее, которое наилучше управляется, а наилучшее управленіе то, въ силу котораго наиболѣе облегчается возможность достигнуть счастія, а счастіе достигается государствомъ чрезъ посредство добродѣтели. Государство же добродѣтельно тогда, когда добродѣтельны его граждане, принимающіе участіе въ его правленіи, т.-е. *всѣ* граждане, ибо уже прежде высказалъ Аристотель, что въ наилучшемъ государствѣ *всѣ* граждане принимаютъ въ этомъ участіе. Вотъ и возникаетъ вопросъ: какъ дѣлается, становится гражданинъ добродѣтельнымъ?—ибо изъ добродѣтели единичныхъ гражданъ возникаетъ, слагается добродѣтель государства.

На этотъ вопросъ Аристотель отвѣчаетъ такъ:

Добродѣтельнымъ, хорошимъ (ἀγαθος) дѣлается, становится человѣкъ въ силу трехъ причинъ: 1) своей природы, натуры, какъ особенныхъ свойствъ природнаго своего нрава; 2) привычки или пріученія, и 3) своего разума; это суть три основы добродѣтели. Какими особенными природными свойствами должны отличаться граждане наилучшаго государства?—объ этомъ сказалъ уже Аристотель, какъ объ одномъ изъ внѣшнихъ условій, которыя должны быть даны въ государствѣ законодателю для наилучшаго государственнаго устройства, имѣющаго въ виду наилучшую, счастливую жизнь. Прочія же основы добродѣтели, т.-е. нравъ или привычка, или пріученіе и разумъ, есть, въ свою очередь, дѣло, продуктъ воспитанія, которое

имѣетъ въ виду образовать людей, а люди образуются частью посредствомъ привычки или пріученія, а частью посредствомъ обученія. Вотъ надлежащее воспитаніе гражданъ, ведущее къ добродѣтели, какъ необходимому условію наилучшаго государственнаго устройства, имѣющаго въ виду наилучшую, счастливѣйшую жизнь, и должно быть установлено законами государства, слѣдовательно законодателемъ, въ силу его знанія и хотѣнія, воли.

Но такъ какъ въ наилучшемъ государствѣ всѣ граждане должны хотѣть, быть способными и на самомъ дѣлѣ и властвовать, и подчиняться власти, то здѣсь всѣ граждане и должны получить соотвѣтствующее тому одно и то же воспитаніе, т.-е. такое, которое сдѣлало бы ихъ добродѣтельными вообще, а именно и добродѣтельными людьми, и добродѣтельными гражданами, или и хорошими правителями, и хорошими управляемыми, и въ этомъ смыслѣ такое воспитаніе, чрезъ которое они достигли бы полной, совершенной добродѣтели *вообще*, а не какихъ-либо спеціальныхъ добродѣтелей.

Опредѣляя *ближайшимъ образомъ* цѣль надлежащаго воспитанія гражданъ, Аристотель отправляется отъ своего раздѣленія души на двѣ главныя части: 1) на лучшую часть, которая содержитъ сама по себѣ разумъ, и слѣдовательно сама по себѣ разумна, и 2) на худшую часть, которая хотя и не содержитъ сама по себѣ разума, и слѣдовательно сама по себѣ неразумна, однакоже въ состояніи, способна подчиняться, повиноваться разуму и, слѣдовательно, стать разумною. За добродѣтели обѣихъ этихъ частей души человѣкъ и называется вообще добродѣтельнымъ, хорошимъ. Но добродѣтели лучшей части души должны быть, разумѣется, выше добродѣтелей худшей части души. Лучшая же часть души, разумъ, есть частью теоретическій, частью практическій. Теоретическому разуму соотвѣтствуютъ такъ-называемыя діаноэтическія, т.-е. умственныя добродѣтели, напримѣръ разсудительность, знаніе умѣнье, мудрость, а практическому разуму—этическія, т.-е. нравственныя добродѣтели, именно какъ средина между двумя противоположными крайностями, напримѣръ: мужество, умѣренность, воздержность, благоразуміе или самообладаніе, правда и справедливость, щедрость и проч. Различнымъ сте-

пенямъ естественнаго достоинства, превосходства частей души и ихъ добродѣтелей должна соотвѣтствовать и различная степень достоинствъ, превосходства самихъ дѣяній, имъ соотвѣтствующихъ, т.-е. опредѣлено, какія изъ нихъ вожделѣннѣе другихъ. Такъ, напримѣръ, война должна быть вожделѣнною (ее должно желать) только ради мира; трудъ долженъ быть вожделѣннымъ ради досуга; необходимое и полезное должны быть вожделѣнны ради (нравственно) прекраснаго. На все это долженъ обращать вниманіе политикъ и законодатель. Такъ, напримѣръ, хотя граждане и должны быть въ состояніи заниматься дѣлами и вести войну, но еще больше жить въ мирѣ, который есть конечная цѣль войны, и въ досугѣ, который есть конечная цѣль труда, а также и граждане должны умѣть дѣлать необходимое и полезное, но еще болѣе нравственно-прекрасное, чтобы осуществить въ дѣйствительности (нравственно) прекрасное. По такимъ началамъ, принципамъ и должны быть воспитываемы граждане не только въ дѣтствѣ и въ юности, но и во всякомъ нуждающемся въ воспитаніи возрастѣ".

Послѣ этихъ замѣчаній о цѣляхъ воспитанія гражданъ наилучшаго государства Аристотель переходитъ къ разсмотрѣнію самого воспитанія.

Порядокъ, въ какомъ должно происходить воспитаніе, обусловливается постепеннымъ развитіемъ человѣка. А мы видимъ, что тѣло развивается ранѣе души, а въ душѣ неразумная часть ея—ранѣе разумной; ибо аффекты страстей, пожеланія, являются даже въ новорожденномъ ребенкѣ, между тѣмъ какъ размышленіе, умъ развивается въ человѣкѣ уже впослѣдствіи, позже. Поэтому при воспитаніи необходимо должно позаботиться прежде всего о тѣлѣ, а потомъ уже о душѣ, а въ душѣ—прежде о неразумной ея части, а потомъ уже о разумной.

Что касается тѣла, то законодатель долженъ начать съ самаго начала, а именно—обратить вниманіе на бракъ, опредѣливъ законами, когда и между какими лицами дозволяется бракъ, и чего требуетъ отъ брачущихся лицъ благо того поколѣнія, которое произойдетъ отъ нихъ.

Такъ женщины не должны выходить замужъ ранѣе испол-

нившихся 18 лѣтъ, а мужчины должны жениться около 37-милѣтняго возраста.

Родители не должны быть ни атлетическаго, ни слабаго тѣлосложенія, а такого, которое развито тѣлесными упражненіями, приготовляющими свободнаго человѣка къ приличнымъ ему занятіямъ.

Беременныя женщины должны имѣть надлежащее попеченіе не только о своемъ тѣлѣ, но и о своей душѣ.

Уродливыя дѣти не должны быть сохраняемы.

Для предупрежденія чрезмѣрнаго увеличенія народонаселенія излишнія дѣти должны быть вытравляемы въ утробѣ матери.

Періодъ для рожденія дѣтей въ бракѣ долженъ быть ограниченъ временемъ наибольшаго развитія разсудка мужчинъ, что̀ Аристотель относитъ къ пятидесятымъ годамъ возраста. Въ продолженіе этого періода содѣянное прелюбодѣяніе наказывается лишеніемъ мужчины гражданской чести.

Затѣмъ Аристотель обращается къ воспитанію уже самихъ дѣтей.

Сперва говоритъ онъ о первомъ уходѣ за дѣтьми. До пятилѣтняго возраста не должны быть слишкомъ напрягаемы тѣлесныя силы дитяти, чтобы не помѣшать ихъ росту. Въ это время дозволяемыя игры должны быть приличны для свободнаго человѣка и сколь возможно болѣе подражать позднѣйшимъ серьезнымъ занятіямъ гражданина. Необходимо имѣть надзоръ за тѣмъ, какіе разсказы и миѳы могутъ дѣти слушать. Дѣти должны быть какъ можно рѣже въ обществѣ рабовъ. Вообще они не должны ни видѣть, ни слышать ничего такого, что̀ недостойно было бы свободнаго человѣка. До семилѣтняго возраста дѣтей необходимо воспитывать въ родительскомъ домѣ. Съ семилѣтняго же возраста должно начать уже систематическое обученіе. Это обученіе должно быть раздѣлено на два указанные самою природою періода, а именно: съ семи лѣтъ до появленія первыхъ признаковъ возмужалости, и затѣмъ до 21 года (какъ полной возмужалости).

Затѣмъ, въ виду дальнѣйшаго изслѣдованія устройства воспитанія, Аристотель ставитъ и рѣшаетъ предварительно слѣдующіе два вопроса:

„1. Должны ли вообще существовать извѣстные законы о воспитаніи дѣтей?“

На этотъ вопросъ отвѣчаетъ Аристотель слѣдующее:

„Попеченіе о воспитаніи юношей есть необходимая задача законодателя, ибо пренебреженіе этимъ дѣломъ вредитъ существующему государственному устройству. Нравственный характеръ гражданъ извѣстнаго государства и политическій характеръ устройства ихъ государства состоятъ въ тѣснѣйшей связи между собою: чѣмъ чище, лучше нравственный характеръ гражданъ, тѣмъ лучше и государственное устройство. Но такъ какъ цѣль всего государства только одна (истинное счастіе, общее благо), то и воспитаніе необходимо должно быть одно и то же для всѣхъ гражданъ, и попеченіе объ этомъ воспитаніи должно быть дѣломъ государственнымъ, а не частнымъ, а именно только до семи лѣтъ воспитаніе должно быть домашнее, а съ 8-го года должно уже начинаться общественное воспитаніе. Гражданинъ принадлежитъ не самъ себѣ, а государству, ибо каждый гражданинъ есть часть государства. Попеченіе же вообще о каждой единичной части имѣетъ естественно въ виду попеченіе о всемъ цѣломъ“.

„2. Каково должно быть это воспитаніе?“

На этотъ вопросъ отвѣчаетъ Аристотель вообще слѣдующее:

„Прежде всего должны быть исключены всѣ занятія, которыя унижаютъ достоинство свободнаго человѣка со стороны какъ тѣлесной, такъ и душевной, т.-е. тѣ, которыя дѣлаютъ его неспособнымъ осуществлять въ дѣйствительности добродѣтель. Изъ достойныхъ свободнаго человѣка предметовъ обученія имѣютъ естественно преимущество необходимые предметы предъ тѣми, которые только полезны. Но вообще много есть такихъ различныхъ предметовъ, которымъ обыкновенно обучаютъ дѣтей и юношей, особенно же сюда принадлежатъ: грамматика (т.-е. изученіе языка), какъ средство къ пріобрѣтенію другихъ познаній, гимнастика (развитіе тѣла) и музыка“. Но Аристотель здѣсь ничего почти не говоритъ о грамматикѣ, мало говоритъ о гимнастикѣ, а особенно распространяется здѣсь только о музыкѣ, преимущественно какъ о воспитательномъ средствѣ, именно какъ о средствѣ нравственнаго и политическаго воспитанія.

Затѣмъ изслѣдованіе Аристотеля о наилучшемъ государ-

ственномъ устройствѣ прерывается, такъ что весьма многаго еще недостаетъ, чтобы это изслѣдованіе было сколько-нибудь полно, ибо въ томъ, чтò дошло до насъ изъ этого изслѣдованія, излагаются, какъ мы видѣли, только условія для наилучшаго государственнаго устройства въ виду наилучшей, счастливой жизни, а не самое это наилучшее государственное устройство.

Теперь намъ остается перейти прямо ко второму раздѣлу особенной части.

Раздѣлъ второй: О существующихъ въ дѣйствительности (реальныхъ) формахъ государственнаго устройства въ особенности.

Самъ Аристотель насчитываетъ пять главныхъ предметовъ, о которыхъ ему остается сказать въ его политическомъ сочиненіи. На такомъ основаніи мы подраздѣляемъ этотъ второй раздѣлъ на *пять* частей, обозначая заглавіе каждой изъ нихъ по возможности подлинными словами самого Аристотеля.

А. Сколько различій (видовъ) представляетъ каждая форма государственнаго устройства? „Уже *въ первомъ* изслѣдованіи о формахъ государственнаго устройства (т.-е. общей части) мы (говоритъ Аристотель) различили три правильныхъ формы государственнаго устройства и три уклоненія отъ нихъ (или неправильныя формы)“. (Вотъ это и суть двѣ главныя группы, на которыя дѣлитъ Аристотель всѣ существующія формы государственнаго устройства).

Затѣмъ въ каждой группѣ различалъ Аристотель (въ общей же части) по три рода формъ государственнаго устройства, а именно: три правильныя формы государственнаго устройства суть: царевластіе или царское правленіе (βασιλεία), аристократія (ἀριστοκρατία) и политія (въ тѣсномъ смыслѣ, или республика); а три уклоненія отъ нихъ (или неправильныя формы) суть: тираннія (τυράννις), какъ уклоненіе отъ царевластія; олигархія (ὀλιγαρχία), какъ уклоненіе отъ аристократіи, и демократія (δημοκρατία), какъ уклоненіе отъ политіи“.

„Объ аристократіи и царевластіи мы уже говорили (замѣчаетъ Аристотель), ибо разсуждать о наилучшемъ государствен-

номъ устройствѣ (ἀρίστη πολιτεία) значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ говорить о формахъ государственнаго устройства, извѣстныхъ подъ этими названіями, такъ какъ та и другая форма основываются, зиждутся на добродѣтели (ἀρετή), снабженной и внѣшними благами. Мы сказали также и о томъ, чѣмъ различаются между собою аристократія и царевластіе, и когда государственное устройство слѣдуетъ называть царскимъ правленіемъ. Итакъ намъ остается теперь сказать еще только о томъ государственномъ устройствѣ, которое называется политіею, а также о прочихъ формахъ, каковы монархія, демократія и тираннія".

„Очевидно, что изъ неправильныхъ формъ государственнаго устройства самая худшая—та, которая представляетъ уклоненіе отъ первой и самой божественной формы государственнаго устройства, отъ царскаго правленія: это—тираннія, ибо она отстоитъ всего дальше отъ этой первой, самой лучшей формы. Второе мѣсто (изъ неправильныхъ формъ) занимаетъ олигархія, отъ которой много разнится аристократія. Наконецъ, самая сносная (изъ всѣхъ неправильныхъ формъ)—это демократія".

„Впрочемъ мы считаемъ вообще всѣ эти формы, со всѣми ихъ видами, неправильными, такъ что съ нашей точки зрѣнія нельзя напримѣръ сказать, что одна олигархія (одинъ ея видъ) лучше (т.-е. правильнѣе) другой, а можно развѣ только сказать, что она менѣе дурна (менѣе неправильна)".

„Однакоже каждая форма государственнаго устройства (т.-е. ея родъ) представляетъ нѣсколько различій (т.-е. видовъ)".

Что касается видовъ царевластія, то о немъ сказалъ уже Аристотель въ общей части. Слѣдовательно здѣсь (въ этомъ раздѣлѣ) остается сказать о видахъ прочихъ родовъ, формъ государственнаго устройства. И вотъ Аристотель говоритъ здѣсь сперва о демократіи, потомъ объ олигархіи, далѣе объ аристократіи, затѣмъ о политіи и наконецъ о тиранніи.

1. Демократія.

По Аристотелю она бываетъ тогда, когда верховная власть принадлежитъ вообще свободно рожденнымъ, хотя и бѣднымъ,—все равно, будетъ ли ихъ больше или меньше, чѣмъ богатыхъ;

хотя обыкновенно бываетъ ихъ больше, но это случайно, т.-е. это не существенно для демократіи.

Демократія имѣетъ разные виды. Аристотель насчитываетъ пять видовъ:

„*Первый видъ* — это та демократія, которая основывается преимущественно на равенствѣ. По основному закону этой демократіи равенство состоитъ въ томъ, что какъ бѣдные, такъ и богатые имѣютъ равное право на начальствованіе, власть, и что ни одна сторона не господствуетъ надъ другою, но обѣ равны между собою. Но такъ какъ народъ составляетъ здѣсь большинство и такъ какъ мнѣніе этого большинства есть здѣсь верховный властител, ьто это устройство есть необходимо демократія“.

„*Въ другомъ (второмъ) видѣ демократія* является тогда, когда власть, занятіе правительственныхъ должностей зависитъ отъ ценза, но невысокаго. Здѣсь каждый гражданинъ, пріобрѣвшій опредѣленную (поземельную) собственность, долженъ имѣть на то право“.

„*Третій видъ демократіи* представляетъ такое государственное устройство, въ которомъ хотя всѣ граждане съ незапятнанною честью равно имѣютъ сказанное право, но верховнымъ властелиномъ бываетъ (единственно только) *законъ*“.

„Еще *новый (четвертый) видъ* демократіи образуется въ томъ случаѣ, когда *безразлично* (безъ исключенія) всякій гражданинъ принимаетъ участіе въ отправленіи государственныхъ должностей; впрочемъ верховнымъ властелиномъ бываетъ также единственно *(только)* законъ“.

Наконецъ, еще *въ иномъ (пятомъ) видѣ* является демократія тамъ, гдѣ при всеобщемъ (равномъ) участіи гражданъ въ правленіи государствомъ верховная власть находится въ рукахъ всѣхъ ихъ, какъ одного цѣлаго, а не закона. Это бываетъ въ томъ случаѣ, когда во всѣхъ дѣлахъ господствуютъ народныя постановленія, а не законъ; эта демократія обыкновенно бываетъ порождателемъ демагоговъ. Въ демократіяхъ, связанныхъ законами, не бываетъ демагоговъ, но впереди стоятъ обыкновенно самые лучшіе изъ гражданъ. А гдѣ верховная власть принадлежитъ не закону, тамъ обыкновенно являются демагоги. Ибо народъ властвуетъ тамъ какъ единовластитель.

не подчиняясь закону, но деспотствуя; оттого (демагоги, какъ) льстецы у него въ большей чести. Такая демократія между монархіями имѣетъ подобіе съ тиранніею. Характеръ власти тамъ и здѣсь одинъ и тотъ же. И тамъ, и здѣсь власть относится деспотически ко всѣмъ лучшимъ людямъ государства. Народныя постановленія имѣютъ въ демократіи то же значеніе, какое въ тиранніи имѣютъ декреты. Наконецъ, демагогъ (въ демократіи) и льстецъ (въ тиранніи)—это совершенно то же самое, и каждый изъ нихъ на своемъ мѣстѣ имѣетъ огромное вліяніе,—льстецы на тиранновъ, а демагоги на такой народъ. Представляя все на рѣшеніе народа, демагоги являются виновниками того, что въ государствѣ господствуютъ народныя постановленія, а не законы. Отъ этого получаютъ выгоду демагоги, ибо вслѣдствіе того, что неограниченная власть надъ всѣмъ находится въ рукахъ народа, возвышается и сила демагоговъ, потому что они управляютъ мнѣніемъ народа, и народъ обыкновенно вѣритъ имъ (они дѣйствуютъ на его убѣжденіе). При этомъ всѣ, обвиняющіе въ чемъ-либо то или другое правительственное лицо, обыкновенно требуютъ, чтобы судъ надъ нимъ былъ произнесенъ народомъ. Народъ, конечно, принимаетъ охотно это предложеніе, и такимъ образомъ всѣ правительственныя лица теряютъ всякій авторитетъ и всякое достоинство. Потому основательно можно упрекнуть такую демократію въ томъ, что она собственно вовсе не есть государственное устройство, потому что гдѣ начальствуетъ, властвуетъ не законъ, тамъ (собственно) нѣтъ государственнаго устройства. Ибо законъ долженъ управлять всѣмъ вообще, а государственныя власти должны обсуждать каждое дѣло въ отдѣльности. Итакъ если демократія есть дѣйствительно одна изъ формъ государственнаго устройства, то такое состояніе (политическаго быта), гдѣ все находится подъ управленіемъ народныхъ постановленій, даже не есть, очевидно, демократія въ собственномъ (истинномъ) смыслѣ этого слова, потому что никакое народное постановленіе не можетъ имѣть всеобщаго значенія“.

2. Олигархія.

По Аристотелю, она бываетъ тогда, когда верховная власть находится въ рукахъ и благородныхъ по происхожденію, и

богатыхъ, которыхъ обыкновенно бываетъ меньше, чѣмъ прочихъ, хотя меньшинство ихъ случайно для олигархіи, не составляя ея сущности. Аристотель насчитываетъ четыре вида олигархіи.

„Въ *первомъ видѣ* олигархіи право на занятіе правительственныхъ должностей обусловливается столь высокимъ цензомъ, что бѣдные граждане — хотя и составляютъ большинство— не могутъ занимать ихъ, а слѣдовательно и не принимаютъ никакого участія въ правленіи государствомъ (такъ что это право остается только за тѣми гражданами, которые владѣютъ опредѣленнымъ по такому цензу поземельнымъ имуществомъ)".

„*Второй видъ олигархіи*—тотъ, когда право на занятіе правительственныхъ должностей обусловливается низкимъ цензомъ, но когда должностныя лица сами себя пополняютъ, выбирая на мѣсто выбывшихъ другія лица".

„*Третій видъ олигархіи*—тотъ, когда сынъ наслѣдуетъ отцу (въ его власти, должности)".

„*Четвертый и послѣдній видъ олигархіи*—тотъ, когда, при сказанной наслѣдственности власти, должности, властвуетъ не законъ, а сами правители. Этотъ видъ олигархіи болѣе всѣхъ другихъ видовъ подобенъ тому государственному устройству, которое между олигархіями есть собственно тò же, чтò тираннія между монархіями, и чтò между демократіями есть та демократія, о которой мы говорили, какъ о послѣднемъ ея видѣ. И вотъ такую олигархію называютъ *династіею* (δυναστεία) (отъ слова δύναμις въ значеніи силы, мощи, какъ наслѣдственное правленіе *сильныхъ, могучихъ* въ государствѣ людей)".

„Но (говоря о демократіи и олигархіи) не должно упускать изъ виду того явленія, что многія государства, не будучи демократическими по своимъ законамъ, суть однакоже (дѣйствительныя, истинныя) демократіи, какъ по характеру существующихъ въ нихъ нравовъ и обычаевъ, такъ и по господствующему въ нихъ образу жизни или воспитанію, и наоборотъ—хотя въ другихъ государствахъ, по характеру ихъ законовъ, устройство кажется болѣе демократическимъ, но только по образу жизни или воспитанію ихъ гражданъ, а по господствующимъ въ нихъ

нравамъ и обычаямъ устройство ихъ скорѣе олигархическое. Въ такомъ положеніи находятся, по большей части, государства послѣ происшедшаго въ нихъ измѣненія государственнаго устройства, потому что при этомъ избѣгаютъ слишкомъ рѣзкихъ переходовъ (или переходъ отъ одного образа жизни къ другому совершается не вдругъ); напротивъ, жизнь еще долго держится старыхъ формъ, и уступки стараго новому совершаются лишь мало-по-малу (или партіи довольствуются вначалѣ небольшими уступками въ свою пользу). Отсюда и бываетъ, что хотя прежніе законы здѣсь и остаются, но преобладаніе въ государствѣ имѣютъ уже тѣ люди, отъ которыхъ исходило измѣненіе государственнаго устройства (исходилъ переворотъ)".

Но кромѣ этихъ видовъ демократіи и олигархіи, различіе которыхъ основывается на различіи характеризуемыхъ Аристотелемъ ихъ существенныхъ качествъ, Аристотель различаетъ еще четыре вида въ демократіи и олигархіи на основаніи различія производящихъ ихъ причинъ, которыя онъ называетъ *необходимостями* въ томъ смыслѣ, что эти виды суть явленія необходимости, а не человѣческаго произвола. Но такъ какъ эти виды оказываются въ результатѣ существенно сходными съ упомянутыми нами видами, то на нихъ нѣтъ нужды намъ останавливаться.

3. Аристократія.

Переходя къ аристократіи, Аристотель говоритъ, что собственно только одна та форма государственнаго устройства имѣетъ право называться *аристократіею*, гдѣ во главѣ правленія стоятъ люди *просто*, *абсолютно* наилучшіе по своей добродѣтели (личному достоинству), а не люди хорошіе въ какомъ-либо особенномъ отношеніи (т.-е. не принимая во вниманіе какихъ-либо другихъ преимуществъ, напримѣръ богатства или благороднаго происхожденія); ибо только въ этой формѣ государственнаго устройства хорошій человѣкъ и хорошій гражданинъ есть одно и то же лицо, между тѣмъ какъ, напротивъ, во всѣхъ другихъ формахъ понятіе о хорошемъ гражданинѣ есть понятіе относительное, а именно, граждане называются хорошими только относительно *данной* формы го-

сударственнаго устройства (такъ что въ олигархіи, напримѣръ, хорошій гражданинъ—иное лицо, нежели въ демократіи, и проч.)“.

„Но этимъ не отрицается, что есть нѣкоторыя формы государственнаго устройства, которыя называются аристократіями, хотя онѣ уже не суть *чистыя* аристократіи въ вышесказанномъ смыслѣ, именно вслѣдствіе сближенія или смѣшенія ихъ или съ олигархіею, или съ демократіею. Гдѣ при выборѣ въ правительственныя должности обращается вниманіе не только на добродѣтель избираемыхъ гражданъ, но и на ихъ богатство, тамъ существуетъ *второй видъ* аристократіи, а именно какъ аристократія, сближающаяся или смѣшанная съ олигархіею. *Третій видъ*—это есть аристократія, сближающаяся, смѣшанная съ демократіею, а именно, гдѣ обращается вниманіе не только на добродѣтель (избираемаго гражданина), но и вообще на мнѣніе о немъ народа, демоса, какъ вообще о достойномъ власти человѣкѣ“.

4. Политія.

„*Политія* въ тѣсномъ смыслѣ или собственно *республика* есть сочетаніе, смѣшеніе олигархіи и демократіи, но такъ, что политія клонится болѣе къ демократіи, чѣмъ къ олигархіи, въ отличіе отъ аристократіи, которая клонится болѣе къ олигархіи, чѣмъ къ демократіи (конечно, уже и тѣмъ, что въ аристократіи, какъ и въ олигархіи, правятъ немногіе граждане, или меньшинство), но еще и тѣмъ, что, кромѣ добродѣтели, принимается здѣсь во вниманіе и богатство, какъ въ олигархіи, не говоря уже о знатности, благородномъ происхожденіи.

„(Вообще) есть три (элемента) въ государствѣ, которые заявляютъ (одинъ передъ другимъ) притязаніе на политическое равенство: свободное рожденіе, богатство и добродѣтель; ибо четвертый элементъ, благородное происхожденіе, знатность, есть не болѣе, какъ послѣдствіе двухъ послѣднихъ элементовъ (т.-е. богатства и добродѣтели), потому что благородство есть древнее, переходящее по наслѣдству богатство и древняя, переходящая по наслѣдству добродѣтель. Смѣшеніе, сочетаніе двухъ изъ этихъ элементовъ (богатства и свободнаго рожденія), слѣдовательно богатыхъ и бѣдныхъ, слѣдуетъ назвать политіею

въ собственномъ смыслѣ, а смѣшеніе, сочетаніе всѣхъ трехъ элементовъ—аристократіей преимущественно предъ другими ея видами, за исключеніемъ только перваго ея вида, какъ чистой, истинной аристократіи".

Но если сочетаніе демократіи и олигархіи будетъ неполное, то отсюда не произойдетъ еще политіи или республики. Аристотель представляетъ именно три вида такого неполнаго смѣшенія или сочетанія, на которыхъ мы не будемъ останавливаться. Только тогда, по его ученію, произойдетъ политія или республика, когда смѣшеніе или сочетаніе демократіи и олигархіи будетъ полное, до того, что такое государственное устройство одни будутъ называть демократіею, а другіе олигархіею, какъ и называютъ, напримѣръ, въ самомъ дѣлѣ лакедемонское устройство, именно вслѣдствіе такого полнаго и удачнаго сочетанія въ немъ демократическихъ и олигархическихъ учрежденій, что это государственное устройство есть нѣчто среднее между демократіею и олигархіею, какъ противоположными крайностями.

5. Тираннія.

Наконецъ, о тиранніи, согласно тому, чтѡ сказано о ней прежде, когда было говорено о царскомъ правленіи, слѣдуетъ сказать, что тираннія является въ трехъ видахъ: 1) правленіе, существующее у варваровъ, неограниченныхъ единовластителей избираемыхъ и 2) правленіе у древнихъ эллиновъ, такихъ же неограниченныхъ единовластителей, которые назывались эсимнетами; общее обоимъ этимъ видамъ то, что если въ немъ властвовалъ единовластитель основываясь на законахъ, и если ему подчинялись подданные добровольно, то устройство это было сродно съ царственною монархіею, а если властвовалъ здѣсь единовластитель деспотически и по собственному произволу, то устройство было тиранническою монархіею.

Накопецъ, третій видъ тиранніи—это та, которая есть таковая по преимуществу и соотвѣтствуетъ всецарствію. Такая тираннія есть необходимо то единовластіе, гдѣ единовластитель властвуетъ надъ всѣми равными и даже надъ лучшими, и имѣя въ виду пользу не подданныхъ, а свою собственную; поэтому власти этого единовластителя подчиняются подданные не добро-

вольно (а принужденно), ибо никто свободно не подчинится такой власти.

Б. Какая самая общая форма устройства для всѣхъ государствъ и послѣ наилучшей формы самая вожделѣнная?

„Если мы (говоритъ Аристотель) спросимъ, какая наилучшая форма государственнаго устройства, и какая наилучшая жизнь для большинства государствъ и для большинства людей, не обращая при этомъ вниманія ни на ту добродѣтель, какою немногіе люди превосходятъ обыкновенныхъ людей, ни на воспитаніе, образованіе, для котораго болѣе или менѣе потребны благопріятныя обстоятельства,—то мы должны сказать, что это есть политія въ тѣсномъ смыслѣ, или республика“.

Здѣсь Аристотель отправляется отъ той мысли,—которую онъ развилъ въ своей этикѣ — что добродѣтель есть средина между двумя крайностями, какъ пороками, — между излишествомъ и недостаткомъ. Такъ какъ съ одной стороны устройство государства есть его жизнь, счастье же состоитъ въ безпрепятственно-добродѣтельной жизни, а добродѣтель есть умѣреніе двухъ крайностей, и такъ какъ съ другой стороны во всякомъ государствѣ (какъ соединеніи гражданъ) есть три элемента: очень бѣдные граждане, очень богатые и занимающіе между ними среднее положеніе, или средній классъ, то среднее имущественное состояніе есть (по Аристотелю) наисчастливѣйшее и наилучшее, потому что владѣлецъ средняго имущества обыкновенно всего легче подчиняется разуму. Напримѣръ, чрезмѣрность имущественнаго владѣнія ведетъ къ своевольству и даже къ злодѣяніямъ, а чрезмѣрный недостатокъ въ имуществѣ ведетъ къ обманамъ и другимъ дурнымъ поступкамъ. Далѣе и слишкомъ богатые, и слишкомъ бѣдные граждане не съ полною охотою исполняютъ свои гражданскія, политическія обязанности, а это, конечно, вредитъ государству. Кромѣ того люди избалованные богатствомъ и всѣмъ, что̀ считается счастьемъ, уже съ дѣтства не хотятъ никому подчиняться. Терпящіе во всемъ чрезмѣрную нужду часто становятся душевно низкими людьми и не умѣютъ властвовать, а умѣютъ лишь повиноваться. Государство, состоящее только изъ такихъ людей, есть государство рабовъ и деспотовъ,—государство, исполненное зависти съ одной стороны и презрѣнія съ другой: въ немъ нѣтъ необходимаго

политическаго общенія людей, нѣтъ дружбы и любви между гражданами. Но если государство должно состоять изъ возможно болѣе равныхъ и подобныхъ другъ другу людей, то это всего лучше достигается существованіемъ въ государствѣ средняго класса. Къ тому же граждане третьяго класса оказываются наиболѣе безопасными для государства, потому что ни сами они не желаютъ себѣ богатства, ни другіе не ищутъ захватить ихъ имущества. Вотъ тѣ государства и могутъ управляться особенно хорошо, гдѣ средній классъ преобладаетъ надъ другими обоими классами (надъ классомъ весьма богатыхъ и надъ классомъ весьма бѣдныхъ гражданъ) или надъ однимъ изъ этихъ классовъ. То же государство, гдѣ одни граждане владѣютъ чрезмѣрно большимъ (поземельнымъ) имуществомъ, а другіе—чрезмѣрно малымъ, становится или крайнею олигархіею или крайнею демократіею, а изъ той и другой возникаетъ потомъ тираннія, потому что тираннія одинаково возникаетъ изъ среды необузданнаго народа, какъ и изъ среды необузданныхъ олигарховъ. Что наилучшая жизнь государства обусловливается среднимъ классомъ—это очевидно также и изъ того, что только средній классъ самъ не подверженъ волненіямъ и предохраняетъ государство отъ волненій, переворотовъ; такъ что гдѣ средній классъ достаточно многочисленъ, тамъ рѣдко бываютъ возстанія, возмущенія и перевороты.

Большія государства менѣе подвержены возстаніямъ, возмущеніямъ, именно потому, что средній классъ здѣсь достаточно многочисленъ. Благодаря тому же среднему классу, демократіи оказываются прочнѣе и долговѣчнѣе олигархій. Въ доказательство важности для государства средняго класса, должно указать еще и на то, что превосходнѣйшіе законодатели вышли изъ средняго класса, какъ напримѣръ Солонъ, Ликургъ, Харондъ и большинство другихъ.

„Изъ сказаннаго очевидно также, почему большая часть государствъ имѣетъ или демократическое, или олигархическое устройство: именно, при малочисленности средняго класса, политическое значеніе получаютъ или богатые землевладѣльцы или бѣдный демосъ, которые, устранивъ средній классъ, стараются дать направленіе политической жизни, согласное съ своими собственными интересами. При томъ всѣ раздоры между демо-

сомъ и богатыми гражданами оканчиваются обыкновенно тѣмъ, что одержавшая побѣду сторона не заботится дать государству такое устройство, которое было бы полезно для всѣхъ гражданъ и которое давало бы всѣмъ имъ равныя права; напротивъ, побѣдители эгоистически оставляютъ только за собою политическія преимущества, и такимъ-то образомъ является или демократія, или олигархія".

„Государство же средняго между ними рода, т.-е. политія или республика, никогда почти не возникаетъ или возникаетъ рѣдко; но какъ бы то ни было,—смотря по тому, ближе или дальше отстоятъ демократическія и олигархическія формы отъ сказаннаго—средняго между ними—устройства, т.-е. отъ политіи, республики,—эти формы суть лучшія или худшія".

„Впрочемъ такое сужденіе (такъ заключаетъ Аристотель) вѣрно только вообще, т.-е. если не брать въ основу сужденія относительнаго мѣрила, а я разумѣю это такъ, что часто можетъ случиться, что вмѣсто превосходнѣйшаго, самого по себѣ, государственнаго устройства извѣстному государству можетъ быть полезно другое устройство, т.-е. вообще для даннаго государства одна форма устройства можетъ быть полезнѣе другой".

В. Какая форма государственнаго устройства какому государству прилична изъ числа прочихъ формъ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ Аристотель выражаетъ прежде всего въ такомъ общемъ положеніи.

„Та часть даннаго государства, которая желаетъ, чтобы существующая въ ея государствѣ форма была сохранена, должна быть сильнѣе той части, которая того не желаетъ". Изъ такого общаго положенія само собою слѣдуетъ, что та только форма государственнаго устройства прочна, и слѣдовательно прилична данному государству, которая находитъ себѣ плодотворную почву и непреодолимую охрану въ наиболѣе сильной части государства.

„Но сила той или другой части государства, государственнаго общества (гражданъ) опирается не только на количественное превосходство этой части предъ другими частями, т.-е. на большее число гражданъ, къ ней принадлежащихъ, но и на качественное ея превосходство, т.-е. на то, что эта часть

превосходитъ другія извѣстными качествами, каковы свободное рожденіе, богатство, знатность, образованіе и, наконецъ, всего болѣе—добродѣтель".

„Если случится такъ, что одна часть государства превосходитъ другую количествомъ, а эта другая часть превосходитъ первую качествомъ,—напримѣръ если число простыхъ людей больше числа благородныхъ, или число бѣдныхъ больше числа богатыхъ, но такъ, что большинство не настолько превосходитъ меньшинство количествомъ, насколько уступаетъ ему въ качествѣ, то въ такомъ случаѣ слѣдуетъ взвѣшивать то и другое (количество и качество) и стараться соединить ихъ одно съ другимъ".

„Итакъ, гдѣ, напримѣръ, масса бѣдныхъ имѣетъ преобладающее значеніе, вслѣдствіе такого количественнаго превосходства своего надъ богатыми, что богатство, какъ качественное превосходство, не перевѣшиваетъ количественнаго превосходства бѣдныхъ, тамъ государство естественно клонится къ демократическому устройству, а гдѣ классъ богатыхъ и знатныхъ гражданъ перевѣшиваетъ своимъ такимъ качествомъ болѣе, нежели перевѣшиваютъ ихъ количествомъ бѣдные граждане, тамъ естественно образуется олигархія".

Слѣдуя Аристотелю, можно вывести отсюда такое положеніе, что, говоря вообще, не отъ произвола законодателя зависитъ навязать всякому государству всякое устройство, а, напротивъ, въ самомъ данномъ обществѣ лежитъ то естественное условіе для его устройства, которое не можетъ быть обойдено и которымъ не долженъ пренебречь законодатель при устроеніи государства.

Однакоже Аристотель допускаетъ—въ тѣхъ государствахъ, гдѣ стоятъ одинъ противъ другого элементы олигархическій и демократическій—возможность для законодателя значительнаго вліянія на ихъ устроеніе, если онъ соединитъ съ тѣмъ или другимъ элементомъ стоящій между ними средній элементъ, т.-е. если, издавая олигархическіе законы, приметъ онъ въ соображеніе средній классъ, а издавая демократическіе законы—привлечетъ средній классъ на свою сторону, и такимъ образомъ вообще умѣритъ противоположные между собою крайніе элементы, и даже приблизитъ государство къ тому устройству, которое Аристотель призналъ вообще наилучшимъ послѣ иде-

альнаго (къ политіи въ тѣсномъ смыслѣ или къ республикѣ).

„А гдѣ средній классъ гражданъ преобладаетъ (говоритъ Аристотель) или надъ обѣими крайностями (крайними элементами, т.-е. надъ массою бѣдныхъ и богатыхъ, надъ массою знатныхъ и простыхъ, надъ массою образованныхъ и необразованныхъ), или по крайней мѣрѣ надъ однимъ элементомъ, тамъ только возможно прочное республиканское устройство, потому что тамъ нечего бояться, что, напримѣръ, богатые будутъ дѣйствовать за-одно съ бѣдными (что вообще прочіе классы составятъ коалицію) противъ средняго класса (и такимъ образомъ общими силами ниспровергнуть республику)“.

„Напротивъ, совсѣмъ иное дѣло, если законодатель захотѣлъ бы посредствомъ законовъ, искусственнымъ образомъ, придать слабѣйшему элементу въ государствѣ преобладающее значеніе надъ сильнѣйшимъ элементомъ. Ибо всѣ клонящіяся къ этой цѣли уловки законодателя, которыя называетъ Аристотель софизмами законодательства (σοφίσματα τῆς νομοθεσίας), вмѣсто мнимаго добра, имѣющагося ими въ виду, причиняютъ государству дѣйствительное зло“.

Г. Какъ должно дѣйствовать для того, чтобы образовать ту или другую форму государственнаго устройства?

Здѣсь Аристотель отправляется отъ того основного положенія, что въ составѣ всякой формы государственнаго устройства находятся три элемента, и что задача хорошаго законодателя состоитъ въ томъ, чтобы онъ обращалъ вниманіе на то, какое образованіе, какая организація этихъ элементовъ какой формѣ государственнаго устройства особенно благопріятствуетъ, такъ какъ различіе формъ государственнаго устройства вообще основывается необходимо на различіи въ образованіи, организаціи этихъ элементовъ.

Эти три элемента суть слѣдующіе:

1) Элементъ, рѣшающій окончательно представляющіеся важнѣйшіе вопросы по дѣламъ государственнымъ вообще, каковы, напримѣръ, вопросы о мирѣ и войнѣ, о заключеніи и расторженіи союзовъ съ другими государствами, объ утвержденіи законовъ. Въ этомъ смыслѣ этотъ элементъ называетъ Аристотель верховнымъ, какъ *господствующимъ* надъ двумя

остальными элементами, ему подчиняющимися, или какъ снабженный правами, принадлежащими собственно верховной власти.

2) Правительственный или административный элементъ и

3) Судебный элементъ.

Но эти три элемента государственнаго устройства суть у Аристотеля не болѣе, какъ троякаго рода учрежденія, входящія въ составъ всякаго государственнаго устройства, какъ его существенныя части, а не суть три отрасли власти, каковы: законодательныя, административныя и судебныя.

Эти-то три элемента или учрежденія и могутъ быть устроены законами весьма различнымъ образомъ, а смотря по различію устройства, какое дано будетъ законами этимъ тремъ элементамъ или учрежденіямъ, различенъ и характеръ того государственнаго устройства, которое законами образуется изъ этихъ элементовъ, слагается изъ этихъ учрежденій. Слѣдовательно, если законы поставятъ своею цѣлью образовать какую-либо опредѣленную форму государственнаго устройства, то законы эти необходимо должны будутъ приноровить къ характеру или принципу этой формы устройства употребленные къ тому ими элементы.

Въ виду этого Аристотель и проходитъ здѣсь всѣ три сказанные элемента, показывая при каждомъ изъ нихъ, какое устроеніе каждаго элемента какой именно соотвѣтствуетъ формѣ государственнаго устройства, исключая только обѣ монархическія формы, царственную монархію и тираннію.

Сперва разсматриваетъ Аристотель возможные образы устройства господствующаго или верховнаго элемента. Такъ онъ говоритъ, что рѣшеніе вопросовъ по важнѣйшимъ государственнымъ дѣламъ должно быть ввѣрено или всѣмъ гражданамъ, или нѣкоторымъ, или отчасти всѣмъ, а отчасти нѣкоторымъ. Если всѣ граждане рѣшаютъ обо всемъ, то устройство государства имѣетъ демократическій характеръ; если только нѣкоторые рѣшаютъ обо всемъ, то олигархическій, а если по нѣкоторымъ дѣламъ рѣшаютъ всѣ, а по нѣкоторымъ нѣкоторые, то аристократическій.

Но каждый такой главный характеръ устройства этого элемента можетъ быть оттѣненъ различнымъ образомъ; отсюда происходятъ различные виды главныхъ родовъ характера. Такъ

Аристотель различаетъ четыре вида демократическаго устройства господствующаго элемента.

Далѣе, Аристотель различаетъ три вида олигархическаго устройства господствующаго элемента.

Потомъ Аристотель различаетъ два вида аристократическаго устройства господствующаго элемента, изъ которыхъ одинъ видъ есть чисто аристократическій, а другой—республиканско-аристократическій. Наконецъ, отъ нихъ отличаетъ Аристотель чисто республиканскій характеръ.

Такимъ же образомъ различаетъ Аристотель по родамъ и видамъ устройство двухъ остальныхъ подчиненныхъ элементовъ государственнаго устройства, административнаго и судебнаго.

Наконецъ, Аристотель говоритъ о различныхъ сочетаніяхъ, комбинаціяхъ сказанныхъ элементовъ, результатомъ которыхъ являются различныя формы государственнаго устройства съ различными оттѣнками.

Но мы не будемъ здѣсь останавливаться на относящихся сюда частностяхъ и подробностяхъ, потому что онѣ находятся въ нераздѣльной связи съ устройствомъ эллинскихъ государствъ до того, что представляютъ мало общаго, философскаго интереса, какъ онѣ ни интересны съ исторической точки зрѣнія.

Д. Какія условія (моменты) бываютъ по большей части причинами разрушенія и сохраненія какъ всѣхъ вообще формъ государственнаго устройства, такъ и каждой изъ нихъ въ особенности?

а) Введеніе. Введеніемъ въ изслѣдованіе сказаннаго вопроса служитъ Аристотелю мысль, которую онъ не разъ высказывалъ уже прежде по разнымъ поводамъ, именно мысль о значеніи равенства въ государственной жизни.

„Мы должны (говоритъ Аристотель въ этомъ смыслѣ) отправляться здѣсь отъ прежде уже высказаннаго нами положенія, что при установленіи многихъ формъ устройства государствъ, хотя всѣ граждане ихъ и согласны въ томъ, что въ основу этого устройства должны быть положены правда и справедливость и относительное или пропорціональное равенство, но что при примѣненіи этого положенія на практикѣ они не осуществили въ дѣйствительности ни того, ни другого принципа (такъ что многія формы государственнаго устройства и

произошли именно отъ неудачнаго или ошибочнаго, неправильнаго примѣненія на практикѣ сказаннаго положенія). Такъ, напр., демократія произошла вслѣдствіе того, что тѣ, кто равны были съ другими въ *одномъ* отношеніи, именно въ свободномъ рожденіи, думали, что они равны имъ вообще во всемъ; а олигархія произошла вслѣдствіе того, что тѣ, кто неравны были къ другимъ въ *одномъ* отношеніи, именно превосходя ихъ нѣсколько въ имуществѣ, въ богатствѣ, думали, что они неравны съ другими абсолютно, превосходя ихъ во всемъ. Поэтому одни, опираясь на свое (мнимо-абсолютное) равенство съ другими во всемъ, требовали равнаго съ ними участія въ правленіи, а другіе, напротивъ, опираясь на свое (мнимо-абсолютное) неравенство съ другими во всемъ (на свое мнимо-абсолютное превосходство предъ другими во всемъ, вообще), требовали себѣ нѣкотораго политическаго преимущества предъ другими (именно относительно принятія участія въ правленіи государствомъ, признавая такое преимущество праведнымъ и справедливымъ)".

„И вотъ причина, почему тѣ или другіе, видя, что они не имѣютъ принадлежащаго имъ (какъ они думаютъ, по правдѣ и справедливости) участія въ правленіи государствомъ, возстаютъ (противъ существующаго въ своемъ государствѣ устройства), между тѣмъ какъ возставать противъ него имѣютъ праведное и справедливое основаніе развѣ только тѣ граждане, которые всего меньше это дѣлаютъ, т.-е. граждане, особенно отличающіеся отъ другихъ своею добродѣтелью, такъ какъ, согласно съ разумомъ, они-то единственно и суть абсолютно неравные съ другими (имѣютъ абсолютное предъ ними превосходство)".

„Итакъ, вотъ тѣ, такъ сказать, источники, изъ которыхъ берутъ свое начало возмущенія, возстанія, затѣмъ, какъ ихъ послѣдствія, перевороты. Но перевороты бываютъ разнаго рода, смотря по тому, что̀ имѣетъ въ виду возстаніе. Такъ возстанія иногда бываютъ направлены противъ самой формы государственнаго устройства, съ тѣмъ, чтобы существующую форму замѣнить другою, напр. олигархіею замѣнить демократію, или, наоборотъ, демократіею олигархію, или республикою и аристократіею замѣнить олигархію и демократію. Напротивъ, воз-

станія бываютъ иногда не противъ самой формы государственнаго устройства, такъ что возстающая, недовольная партія желаетъ даже удержать ее, стремясь только къ тому, чтобы самимъ стать во главѣ правленія, когда, напр., оно есть олигархическое. Далѣе, при возстаніи можетъ имѣться въ виду и бо̀льшая или мѐньшая мѣра развитія существующей въ государствѣ формы его устройства; такъ, напр., возстаніе можетъ имѣть въ виду данное въ государствѣ олигархическое устройство сдѣлать болѣе, строже олигархическимъ, или же менѣе олигархическимъ. Далѣе, возстаніе можетъ быть направлено и на то, чтобы измѣнить только одну какую-либо часть государственнаго устройства, напр. учредить какую-либо новую высшую правительственную должность, или уничтожить существующую, напр. въ Лакедемонѣ Лизандръ хотѣлъ уничтожить царей, а царь Павзаній—эфоровъ".

„Но, вообще говоря, возстаніе возникаетъ вездѣ, гдѣ есть неравенство. Поэтому, вообще говоря, равенство есть та цѣль, къ которой стремятся всѣ возстанія".

„Но равенство бываетъ двоякаго рода: по числу (количественное) и по достоинству (качественное). Подъ равнымъ въ смыслѣ равенства перваго рода разумѣется то̀, что̀ тождественно и равно по числу или пространственному растяженію; подъ равнымъ же въ смыслѣ равенства второго рода—то̀, что̀ равно по разуму: напр. по числу различіе между 3 и 2 (съ одной стороны) и между 2 и 1 (съ другой стороны) есть *равное* различіе (т.-е. 3 болѣе 2 на столько же, на сколько 2 болѣе 1, т.-е. на единицу); напротивъ, по *достоинству* различія между 4 и 2 (съ одной стороны) и между 2 и 1 (съ другой стороны) есть равное различіе, ибо 2 есть такая же часть 4-хъ, какая часть 2-хъ есть единица, т.-е. и та и другая есть половина".

„По самой природѣ вещей должно было бы примѣнять въ однихъ случаяхъ численное, количественное равенство, а въ другихъ—качественное. Но такъ какъ тѣ, кто всего болѣе расположены и всего болѣе способны соблюдать такое правило, —именно, особенно отличающіеся отъ другихъ своею добродѣтелью и благородствомъ, происхожденіемъ,—составляютъ во всякомъ государствѣ незначительное по количеству меньшинство,

то обыкновенно не примѣняется надлежащимъ образомъ на практикѣ равенство по достоинству, качественное; ибо не смотря на то, что, какъ было сказано, люди не согласны въ томъ, что абсолютно-равное есть праведное и справедливое, однакоже они расходятся во взглядахъ на равенство качественное, по достоинству, но, какъ было сказано, или свободнорожденные, на основаніи такого рожденія, требуютъ общаго (абсолютнаго) равенства, и такимъ образомъ вводятъ равенство численное, количественное, вмѣсто равенства качественнаго, по достоинству, или же многоимущіе, богатые, на основаніи своего богатства, требуютъ себѣ абсолютнаго преимущества предъ другими, и такимъ образомъ устраняютъ истинное, качественное, пропорціональное равенство.

Поэтому въ дѣйствительности преобладаютъ двѣ формы государственнаго устройства: демократія и олигархія, ибо благородныхъ и добродѣтельныхъ нигдѣ не найдется и сотни, а бѣдныхъ и богатыхъ вездѣ много, и слѣдовательно послѣдніе количественно превышаютъ первыхъ, хотя качественно и уступаютъ имъ, а слѣдовательно, гдѣ послѣдніе имѣютъ на такомъ основаніи политическое преобладаніе надъ первыми, тамъ примѣняется собственно количественное равенство, а не качественное по достоинству; а если считать свободное рожденіе и богатство за основы качественнаго равенства, то это значитъ примѣнять *ошибочно*, неправильно качественное равенство и поступать противно правдѣ и справедливости; поэтому-то демократія и олигархія и суть неправильныя формы государственнаго устройства. И вообще неправильно то устройство, гдѣ все устроено на основаніи одного только рода равенства, т.-е. или количественнаго, или качественнаго (ибо необходимо, какъ выше было сказано, въ однихъ случаяхъ примѣнять одно равенство, а въ другихъ—другое). Это доказывается опытомъ (ибо не прочна ни одна изъ такихъ формъ государственнаго устройства, гдѣ примѣняютъ во всемъ только одно и то же равенство, т.-е. или количественное, или качественное). Что ни одна изъ сказанныхъ формъ государственнаго устройства не прочна, это происходитъ отъ того, что неправильно начавшееся должно необходимо придти къ противоположному результату".

Но, вообще говоря (сравнивая демократію и олигархію), должно все-таки сказать, что прочнѣе и безопаснѣе отъ возстаній, переворотовъ, демократія, чѣмъ олигархія, ибо въ олигархіяхъ распри и возстанія бываютъ двухъ родовъ: или между самими олигархами, или между олигархами и демосомъ; въ демократіяхъ же демосъ возстаетъ только противъ олигарховъ, ибо такихъ возстаній въ средѣ самого народа, и противъ самого себя, о которыхъ стоило бы говорить, здѣсь не встрѣчается. Наконецъ та форма государственнаго устройства, гдѣ преобладаетъ средній классъ (т.-е. политія), которая есть самая прочная форма изъ всѣхъ формъ этого рода, стоитъ ближе къ демократіи, чѣмъ къ олигархіи.

б) Причины разрушенія существующихъ формъ государственнаго устройства. Аристотель говоритъ объ этомъ сперва вообще, т.-е. относительно всѣхъ формъ государственнаго устройства, а потомъ въ частности, относительно каждой формы отдѣльно, за исключеніемъ монархіи.

„Изслѣдуя (вопросъ), отчего происходятъ возмущенія, возстанія и перевороты въ государственномъ устройствѣ, мы должны указать (говоритъ Аристотель) прежде всего на ихъ начала (или источники). Можно сказать, что ихъ три, а именно: мы должны изслѣдовать: 1) какое личное настроеніе гражданъ служитъ побужденіемъ къ возстанію ихъ; 2) какія цѣли имѣютъ они при этомъ въ виду, и 3) какіе бываютъ внѣшніе поводы (въ отличіе отъ сказанныхъ внутреннихъ причинъ) къ возстаніямъ?“

Внѣшняя причина (по Аристотелю), склоняющая гражданъ къ возстаніямъ и переворотамъ, есть та, о которой было сказано прежде. Такъ одни граждане, именно тѣ, которые стремятся къ равенству, возмущаются, когда они думаютъ, что поставлены (политически) ниже другихъ, между тѣмъ какъ они равны во всемъ съ другими; напротивъ, другіе, именно тѣ, которые стремятся къ неравенству и къ политическимъ преимуществамъ предъ другими, возмущаются, когда они думаютъ, что, несмотря на то, что они лучше другихъ, не имѣютъ, однакоже, предъ другими никакихъ политическихъ преимуществъ, а, напротивъ, поставлены съ ними политически наравнѣ или даже ниже ихъ. Но стремленіе тѣхъ и другихъ (однихъ къ равенству, другихъ

къ неравенству) можетъ быть въ однихъ случаяхъ праведно и справедливо, а въ другихъ, напротивъ, неправедно и несправедливо. Неправедно и несправедливо бываетъ это стремленіе въ тѣхъ случаяхъ, когда возмущаются низшіе (по достоинству), чтобы имѣть равныя съ высшими права, или когда возмущаются равные (по достоинству) съ другими, чтобы имѣть бо̀льшія права. Цѣли, ради которыхъ происходятъ возстанія, суть или выгоды (матеріальныя, корысть), или честь (почести), но также и противоположное тому или другому; ибо и желаніе отклонить отъ себя или отъ друзей своихъ стыдъ (безчестіе) или наказаніе можетъ быть также цѣлью возстанія извѣстной части гражданъ. Наконецъ, поводы къ возстанію могутъ быть многоразличные. Два изъ нихъ суть выгоды и честь, но здѣсь разсматриваемыя въ *иномъ* отношеніи, нежели прежде, когда говорилось о нихъ какъ о цѣляхъ, а именно: есть такіе случаи, когда граждане не стремятся пріобрѣсть ихъ для себя, но когда они негодуютъ, что другіе имѣютъ предъ ними въ этомъ отношеніи преимущество—все равно, заслуженно или незаслуженно (такъ что они возмущаются здѣсь не противъ самихъ этихъ привилегированныхъ лицъ, а противъ государственнаго устройства, какъ дающаго имъ эти преимущества). Далѣе, поводами бываютъ: надменность, причиняющая обиды и оскорбленія прочимъ гражданамъ со стороны тѣхъ гражданъ, которые имѣютъ въ рукахъ своихъ правительственную власть, а также ихъ корыстолюбіе, любостяжаніе, выражающееся въ ихъ (чрезмѣрномъ) обогащеніи на счетъ или частнаго, или общественнаго имущества; страхъ, т.-е. подъ вліяніемъ страха возмущаются граждане или когда, причинивши другимъ гражданамъ неправды и несправедливости, боятся понести за это наказанія, или когда, боясь неправдъ и несправедливостей со стороны другихъ, стараются предупредить ихъ возстаніемъ; чрезмѣрно значительное вліяніе на другихъ гражданъ, со стороны гражданина или нѣсколькихъ гражданъ, когда они пріобрѣтутъ большее вліяніе на другихъ, вообще большую силу, чѣмъ сколько можетъ снесть государство. Противъ этого употребляется въ иныхъ государствахъ остракизмъ, напримѣръ въ Аѳинахъ; но лучше, конечно, было бы съ самаго начала позаботиться о томъ, чтобы никто изъ гражданъ не возвысился до такой сте-

пени надъ другими гражданами, нежели разъ допустить такое возвышеніе и потомъ уже пытаться уничтожить его. Въ олигархіяхъ презрѣніе со стороны большинства (демоса) къ правительству (къ олигархамъ), когда большинство почувствуетъ, что оно сильнѣе меньшинства, и между тѣмъ устранено отъ управленія государствомъ; въ демократіяхъ, когда богатые возстаютъ противъ государственнаго устройства изъ презрѣнія къ господствующимъ (въ государствѣ) безпорядкамъ и анархіи, а также непропорціональное увеличеніе частей государства, — все это ведетъ къ возстаніямъ, къ переворотамъ. Ибо какъ тѣло человѣка, слагаясь изъ различныхъ частей, членовъ, должно увеличиваться (рости) во всѣхъ ихъ пропорціонально, чтобы сохранялась между ними симметрія, а въ противномъ случаѣ погибаетъ, — когда, напримѣръ, нога будетъ въ 4 локтя длиною, а туловище только въ двѣ пяди, или когда, увеличиваясь непропорціонально не только количественно, но и качественно, тѣло человѣческое приметъ даже форму другого животнаго,—точно также и государство состоитъ изъ частей (членовъ), изъ которыхъ та или другая часть весьма часто незамѣтно выростаетъ непропорціонально (въ ущербъ другимъ частямъ), напримѣръ въ демократіяхъ — масса бѣдныхъ. Впрочемъ это бываетъ и чисто случайно—когда, напримѣръ, въ олигархіяхъ война истребитъ большинство знати, и слѣдовательно усилится демосъ, то олигархія переходитъ въ демократію, или—что̀ бываетъ рѣже—когда въ демократіи увеличится число богатыхъ и самое ихъ богатство, то демократія перейдетъ въ олигархію. Далѣе, возстанія происходятъ часто вслѣдствіе принятія въ составъ государства, въ число гражданъ, иностранцевъ, ибо различіе гражданъ по ихъ племенному происхожденію служитъ поводомъ къ несогласіямъ, а затѣмъ къ возмущеніямъ и возстаніямъ, до тѣхъ, конечно, поръ, пока разноплеменное населеніе государства не составитъ одно цѣлое, общеніе, такъ какъ не изъ всякой случайной массы можетъ образоваться государство, а также и не во всякое время.

Далѣе, и географическое положеніе государства или даже топографическое положеніе главнаго города, когда жители отдѣляются одни отъ другихъ по мѣстности самою природою, мо-

жетъ быть причиною ихъ политическихъ убѣжденій, и затѣмъ причиною несогласій, возмущеній и возстаній.

Вообще государству отовсюду угрожаютъ распри, раздоры и вслѣдствіе того возмущенія, возстанія и перевороты. Какъ на войнѣ переходъ даже чрезъ самые малые рвы можетъ разстроить колонну (разъединивъ ее), такъ и въ государствѣ всякое различіе (между гражданами) можетъ послужить поводомъ къ разъединенію ихъ и затѣмъ къ возмущеніямъ, возстаніямъ и переворотамъ. Самое большое несогласіе между гражданами производитъ противоположность между добродѣтелью и порокомъ, потомъ противоположность между богатствомъ и бѣдностью, и такъ далѣе.

Итакъ, хотя цѣль возстаній, возмущеній происходитъ и не ради маловажнаго (т.-е. цѣли не маловажны), но нерѣдко изъ-за маловажнаго (т.-е. поводы къ нимъ бываютъ нерѣдко маловажны) даже самые маловажные раздоры, столкновенія имѣютъ весьма значительное, глубокое дѣйствіе особенно тогда, когда они происходятъ между высокопоставленными правительственными лицами, ибо они имѣютъ огромное вліяніе на все государство. Очевидно, оно во всѣхъ подобныхъ случаяхъ должно предупреждать съ самаго начала такія столкновенія, стараться примирить владычествующихъ и сильныхъ, могущественныхъ людей, ибо—по пословицѣ—начало есть половина дѣла.

Далѣе, измѣненіе государственнаго устройства въ олигархію, демократію и политію бываетъ иногда и вслѣдствіе того, что какое-нибудь правительственное мѣсто (напримѣръ въ Аѳинахъ совѣтъ ареопага во время персидскихъ войнъ) или какая-либо часть государства (напримѣръ демосъ) пріобрѣтаетъ въ государствѣ особенное уваженіе и могущество. Далѣе, не слѣдуетъ упускать изъ виду того, что всѣ тѣ люди, граждане, которые суть виновники могущества государства,—будутъ ли это частныя или правительственныя лица, сословія или другія какія-либо части государства — обыкновенно суть вмѣстѣ и виновники волненій, возмущеній въ государствѣ, въ томъ смыслѣ, что въ этомъ случаѣ починъ возстанія принадлежитъ или другимъ гражданамъ, которые завидуютъ ихъ особеннымъ политическимъ правамъ, или имъ самимъ, когда они, опираясь на свое значительное превосходство предъ другими, не желаютъ оста-

ваться въ одинаковомъ съ ними политическомъ положеніи, а желаютъ себѣ политическихъ преимуществъ.

Далѣе, государственное устройство претерпѣваетъ измѣненіе еще и тогда, когда двѣ признаваемыя противоположными части государства, напримѣръ богатые и бѣдные (демосъ), сдѣлаются (политически) равными между собою, а между тѣмъ средній классъ здѣсь или незначителенъ или, совершенно ничтоженъ, а именно если одна изъ вышесказанныхъ частей достигнетъ очевидно рѣшительнаго преобладанія надъ другою частью, то эта другая часть уже не имѣетъ охоты возстать противъ первой части (считая, что это возстаніе будетъ неудачно). Вотъ почему граждане, особенно отличающіеся отъ другихъ своею добродѣтелью, не суть обыкновенно революціонеры, никогда почти не возстаютъ противъ нихъ, ибо добродѣтельныхъ бываетъ всегда весьма мало, а прочихъ бываетъ сравнительно вообще много.

Какъ средства для измѣненій государственнаго устройства употребляются или сила (насиліе), или обманъ: сила—когда или съ самаго начала принуждаютъ общество принять извѣстную форму государственнаго устройства, или же когда прибѣгаютъ къ принужденію впослѣдствіи; а обманъ—когда революціонная партія лживыми обѣщаніями умѣетъ довести народъ до того, что онъ въ согласіи съ нею измѣняетъ государственное устройство, но потомъ эта партія старается принужденіемъ сохранить новое устройство и вмѣстѣ съ тѣмъ свое могущество, или же когда революціонная партія не только сначала убѣждаетъ (обманомъ) другихъ въ необходимости переворота, но и впослѣдствіи оставляетъ ихъ обманомъ въ этомъ убѣжденіи, и поэтому властвуетъ надъ ними съ ихъ же собственнаго согласія. Наконецъ, бываетъ и такъ, что ограниченная законами демократія переходитъ въ неограниченную, вслѣдствіе того, что демагоги убѣждаютъ демосъ не стѣсняться законами.

Въ *олигархіяхъ* это устройство измѣняется большею частью вслѣдствіе двухъ причинъ: 1) когда олигархи станутъ причинять народу оскорбленія и неправды и несправедливости, ибо въ такомъ случаѣ достаточно явиться какому-либо предводителю народа, чтобы ниспровергнуть олигархію, и 2) въ особенности тогда, когда этотъ предводитель самъ принадлежитъ къ олигархіи (такъ что онъ изъ партіи олигарховъ перейдетъ

на сторону недовольнаго народа и станетъ во главѣ его). Но, кромѣ того, переворотъ можетъ произойти здѣсь (именно измѣненіе олигархіи въ демократію) вслѣдствіе раздоровъ въ самой партіи олигарховъ, именно когда право занятія правительственныхъ должностей будетъ предоставлено слишкомъ малому числу лицъ изъ этой партіи, и противъ нихъ возстанутъ прочія лица изъ этой партіи, недовольныя тѣмъ, что имъ не предоставлено такого права. Такимъ образомъ, строгая форма олигархіи можетъ перейти въ болѣе мягкую, свободную форму, т.-е. приближающуюся къ политіи или къ демократіи, особенно же когда народъ учинитъ нападеніе на ослабленныхъ внутренними раздорами олигарховъ, ибо вообще „несогласіе ослабляетъ". Еще можетъ быть ниспровергнута олигархія, когда олигархи, изъ зависти одни къ другимъ, заведутъ демагогическія интриги, или когда въ средѣ самихъ олигарховъ образуется весьма тѣсная олигархія, т.-е. когда олигархи будутъ стараться сосредоточить власть въ рукахъ весьма немногихъ лицъ изъ своей партіи, ибо въ этомъ случаѣ остальные олигархи вынуждены будутъ призвать на помощь народъ; или когда стоящіе во главѣ правленія олигархи раззорятся отъ роскошной жизни; ибо тогда или сами они будутъ стараться сдѣлаться тираннами, или помочь кому-нибудь другому сдѣлаться тиранномъ, или обокрасть государственное имущество, что̀ поссоритъ ихъ, или самихъ съ собою, или съ тѣми, которые будутъ имъ въ томъ препятствовать; или когда олигархи станутъ враждовать между собою изъ-за своихъ частныхъ дѣлъ, именно изъ-за оскорбленій; или когда деспотическое владычество нѣкоторыхъ изъ олигарховъ станетъ невыносимымъ для прочихъ.

Особенно часто ведетъ къ паденію олигархіи то обстоятельство, что олигархи, и въ военное, и въ мирное время, нуждаются въ войскѣ, которое они не могутъ поставить изъ своей среды. Такъ, если олигархи, не довѣряя народу, заведутъ наемное войско и изъ подозрѣнія другъ къ другу поставятъ во главѣ этого войска вождя, взятаго не изъ своей среды, то этотъ вождь часто дѣлается тиранномъ. Если же олигархи наберутъ войско изъ демоса, то они будутъ вынуждены допустить участіе въ правленіи.

Въ *аристократіяхъ* перевороты происходятъ прежде всего вслѣдствіе того, что здѣсь только весьма немногіе имѣютъ право на занятіе почетныхъ, т.-е. высшихъ государственныхъ должностей,—что̀, какъ мы сказали, есть причина переворотовъ и въ олигархіяхъ. Эта причина переворота становится тѣмъ болѣе значительною, чѣмъ болѣе найдется въ большинствѣ прочихъ гражданъ людей, считающихъ себя равными съ аристократами по добродѣтели.

Но главная причина разрушенія *аристократіи*, какъ и разрушенія *политіи*, это та, когда въ самомъ ихъ устройствѣ не получитъ всего должнаго значенія принципъ правды и справедливости, а, напротивъ, будетъ нарушенъ въ этомъ устройствѣ. Ибо въ томъ именно и состоитъ существенный характеръ политіи и аристократіи, что онѣ—въ интересѣ правды и справедливости—стремятся къ правильному смѣшенію, сочетанію обоихъ противоположныхъ себѣ элементовъ—демократическаго и олигархическаго. Несмотря на такую попытку примирить эти элементы, такое смѣшанное устройство уже само собою будетъ склоняться болѣе или къ олигархіи, или къ демократіи, ибо этимъ и различаютъ республиканское и аристократическое устройство; такъ и то устройство, которое склоняется болѣе къ олигархіи, называютъ аристократіею когда добродѣтель даетъ (гражданамъ) особенное вліяніе (на дѣла государственныя), а то устройство, которое склоняется болѣе къ демократіи —республикою. Но если сказанное смѣшеніе (олигархіи и демократіи) будетъ неудачно, то сказанное смѣшанное устройство превращается обыкновенно въ то устройство, на сторону котораго оно болѣе склоняется, вслѣдствіе того, что преобладаніе получаетъ партія болѣе благопріятствуемая (обстоятельствами). Но, какъ исключеніе, можетъ случиться и такъ, что смѣшанное устройство превращается въ устройство противоположное тому, къ которому оно болѣе склоняется,—когда, напримѣръ, бѣдные граждане, стоящіе политически на низкой ступени, соединясь между собою, низвергнутъ аристократическую партію. Здѣсь оправдывается опять вѣрность того основного положенія, что единственная гарантія прочности государственнаго устройства есть пропорціональное равенство правъ (гражданъ) по степени ихъ достоинства и безусловное (абсо-

лютное) равенство ихъ относительно безопасности ихъ (личности и имущества). Но аристократіи, несмотря на рѣшительное ихъ стремленіе реализировать это основное положеніе, часто погибаютъ вслѣдствіе того, что онѣ упускаютъ изъ виду тѣ невыдающіяся особенно измѣненія въ нихъ самихъ, которыя вредятъ этому основоположенію, принципу. Ибо уже и мелочи бываютъ причиною переворотовъ.

Наконецъ, всякое вообще государственное устройство претерпѣваетъ измѣненіе частью вслѣдствіе внутреннихъ причинъ, частью вслѣдствіе внѣшняго вліянія, если государство съ противоположнымъ устройствомъ лежитъ вблизи даннаго государства или если оно находится и вдали, но такъ могущественно, что *можетъ* имѣть значительное вліяніе; такъ аѳиняне вездѣ уничтожали олигархіи, а лакедемоняне—демократіи.

в) Причины, способствующія охраненію существующихъ формъ государственнаго устройства. Вмѣстѣ съ познаніемъ причинъ вообще разрушенія формъ государственнаго устройства, открывается сама собою возможность познанія и тѣхъ причинъ, которыя благопріятствуютъ ихъ сохраненію; ибо все, что̀ противоположно, имѣетъ, оказываетъ необходимо, естественно, и противоположное дѣйствіе; а вѣдь сохраненіе противоположно разрушенію.

Что касается, прежде всего, удачно образованныхъ формъ государственнаго устройства, то сколь возможно твердо должно держаться правила, чтобы ни въ чемъ не нарушались законы, которыми образуется, установляется это устройство, и чтобы строго наблюдать надъ устраненіемъ малѣйшихъ уклоненій отъ этого устройства. Поэтому всего болѣе надобно быть на-сторожѣ противъ софизма, что будто бы если части чего-либо малы, то мало и состоящее изъ этихъ частей цѣлое: ибо что̀ состоитъ изъ малыхъ частей, то̀ не есть еще необходимо само малое.

Далѣе, не всегда только одна внутренняя добро́та самого государственнаго устройства есть исключительная причина его сохраненія,—напротивъ, даже и не столь хорошее государственное устройство можетъ быть сохранено надолго, если правленіе государствомъ будетъ отличаться умѣренностью, именно если лица, стоящія во главѣ государства, будутъ хорошо обра-

щаться какъ съ устраненными отъ участія въ управленіи государствомъ классами гражданъ, такъ и съ самимъ правительствующимъ классомъ, не только не оскорбляя первыхъ, но привлекая изъ среды ихъ къ правленію тѣ лица, которыя имѣютъ къ тому призваніе, и однакоже сами между собою и съ лицами изъ своего класса соблюдаютъ демократическое равенство (обращаясь въ духѣ демократическаго равенства).

Далѣе, сохраненію государственнаго устройства благопріятствуетъ не только удаленіе разрушительныхъ элементовъ, но иногда даже и близость ихъ; ибо постоянное опасеніе за государственное устройство усиливаетъ бдительность, чтобы тѣ элементы не подѣйствовали на него въ самомъ дѣлѣ разрушительно. Мало того, тѣ лица, для которыхъ особенно важно сохраненіе существующаго государственнаго устройства, должны нарочно возбуждать въ своихъ согражданахъ опасенія за него, представляя даже близкимъ тò, чтò еще далеко, дабы они не дремали, а были постоянно на-сторожѣ.

Далѣе, общее правило для сохраненія всякаго государственнаго устройства состоитъ въ томъ, чтобы никакого гражданина разомъ не возвышать чрезмѣрно (т.-е. политически); лучше сперва дать ему низшую должность, чѣмъ разомъ высшую; отъ противнаго же тому портится обыкновенно человѣкъ, ибо далеко не всякій человѣкъ въ состояніи сносить счастіе (т.-е. безъ вреда для себя и для другихъ). Но если случится погрѣшить противъ этого правила, то не должно разомъ отнимать тò, чтò разомъ же было дано. А также должно сколь возможно болѣе стремиться, посредствомъ законовъ, къ тому, чтобы никакой гражданинъ не достигалъ чрезмѣрнаго могущества благодаря или своимъ дружескимъ связямъ, или своему богатству. Если же случится кому-либо того достигнуть, то политическою дѣятельностью такого гражданина должно воспользоваться, обративъ ее на внѣшнія дѣла государства.

Возникающій изъ частной жизни эгоизмъ, который побуждаетъ многихъ стараться ввести разныя новизны въ существующее государственное устройство, требуетъ особенно бдительнаго надзора со стороны правительства, которое поэтому особенно должно наблюдать за тѣмъ, чтобы образъ жизни гражданъ былъ въ гармоніи съ существующимъ государственнымъ устройствомъ. Съ

этою цѣлью правительство должно стараться предотвратить, чтобы то счастіе, къ которому должно стремиться правительство въ пользу всѣхъ гражданъ, не было эгоистически предвосхищаемо одною какою-либо его частью. Одна изъ мѣръ противъ такого посягательства состоитъ въ томъ, чтобы всякій разъ, коль скоро одинъ классъ гражданъ вступитъ на путь, ведущій къ упомянутой цѣли, передавать дѣла и должности государственныя въ руки противостоящаго ему и имъ угрожаемаго класса; а противостоящіе классы суть, напримѣръ, бѣдные и богатые, знатные и простые граждане. Другая мѣра противъ того же зла—это или смѣшеніе массы бѣдныхъ съ массою богатыхъ гражданъ, или возвышеніе средняго класса; ибо эта мѣра нейтрализуетъ происходящія вслѣдствіе неравенства столкновенія между различными классами. Главное же дѣло во всякомъ государственномъ устройствѣ—это предупредить, какъ законами, такъ и всѣмъ внутреннимъ устройствомъ государства, чтобы государственныя должности не были эксплуатируемы къ обогащенію занимающихъ ихъ лицъ.

Далѣе, во всякомъ государственномъ устройствѣ полезно, чтобы съ тѣми гражданами, которымъ предоставлено меньшее участіе въ правленіи государствомъ, граждане правительствующаго класса обращались какъ съ равными себѣ во всемъ прочемъ или даже съ особеннымъ уваженіемъ, именно въ демократіи съ богатыми, а въ олигархіи съ бѣдными гражданами, но зато, напротивъ, всѣ верховныя правительственныя должности слѣдуетъ замѣщать исключительно или преимущественно лицами изъ класса правительствующаго, владычествующаго на основаніи существующаго государственнаго устройства. Впрочемъ вообще лица, которымъ слѣдуетъ предоставить высшія государственныя должности, должны отличаться слѣдующими тремя качествами: 1) любовью, привязанностью къ существующему государственному устройству, 2) большею, превосходнѣйшею способностью къ отправленію дѣлъ по своей должности, 3) добродѣтелью и тою (условною) правдою и справедливостью, которая соотвѣтствуетъ устройству того государства, гдѣ лицо это живетъ.

Далѣе, здѣсь же слѣдуетъ также упомянуть и о прежде высказанномъ нами основоположеніи, что для сохраненія суще-

ствующаго государственнаго устройства необходимо, чтобы граждан, желающихъ его сохранить, было больше, чѣмъ граждан, того не желающихъ. Сверхъ всего этого, не должно еще упускать изъ виду того правила, на которое обыкновенно не обращается вниманія въ государствахъ съ неправильными формами устройства, именно что должно соблюдать умѣренность, сохранять падлежащую мѣру, не доводя до крайности принциповъ, характеризующихъ извѣстную форму государственнаго устройства, а слѣдовательно, въ олигархическихъ государствахъ, гдѣ властвують богатые, не стремиться къ тому, чтобы причинить возможно больше вреда бѣднымъ, а въ демократіяхъ, гдѣ властвуетъ демосъ, т.-е. бѣдные — богатымъ; напротивъ, здравая политика требуетъ для сохраненія существующаго государственнаго устройства, чтобы владычествующая партія старалась не причинять неправдъ и несправедливостей подвластной ей партіи и вообще по возможности щадить ее, не причиняя ей никакого вреда.

Но самое важное средство къ сохраненію всякаго существующаго государственнаго устройства—это воспитаніе юношей въ духѣ этого устройства; ибо безполезны всѣ самые благодѣтельные законы, одобряемые согласно всѣми гражданами, если граждане не будутъ съ юности воспитаны и образованы въ духѣ существующаго государственнаго устройства, именно если необузданность господствуетъ въ отдѣльныхъ гражданахъ, то она господствуетъ и въ государствѣ. Но быть воспитаннымъ въ духѣ существующаго государственнаго устройства, напр. въ духѣ олигархіи или демократіи, не значитъ дѣйствовать, вообще вести жизнь такъ, какъ это угодно друзьямъ олигархіи или демократіи, а значитъ сдѣлать себя способнымъ дѣйствовать соотвѣтственно существующему устройству, т.-е. напримѣръ въ олигархіи какъ олигархамъ, въ демократіи какъ гражданамъ демократіи. При этомъ Аристотель замѣчаетъ, что, напримѣръ, въ современныхъ ему демократіяхъ дѣлается именно тому противное. Тому виною — говоритъ онъ — вкоренившееся здѣсь ложное понятіе о равенствѣ и свободѣ: равенство видятъ здѣсь въ томъ, чтобы то, чего хочетъ масса, большинство, толпа, было обязательно для всѣхъ, а свободу видятъ въ томъ, чтобы каждый могъ дѣлать тò, чтò ему захочется. Это строго

порицаетъ Аристотель. По его убѣжденію, на устроеніе жизни своей соотвѣтственно существующему государственному устройству должно гражданину смотрѣть не какъ на рабство, а какъ на необходимое средство къ сохраненію существующаго государственнаго устройства.

г) Причины разрушенія и сохраненія монархій въ особенности. Два рода монархій, какъ единовластія, т.-е. властвованія въ государствѣ одного человѣка, признаетъ Аристотель: царевластіе и тираннію. О томъ и другомъ родѣ монархіи говоритъ онъ здѣсь въ отдѣльности отъ прочихъ формъ государственнаго устройства, потому что съ точки зрѣнія Аристотеля оба рода монархіи представляются аналогическими формами государственнаго устройства. Съ одной стороны, царственная монархія или царевластіе есть не что иное какъ аристократія, въ смыслѣ правленія наилучшихъ людей, сведенная къ правленію одного наилучшаго человѣка, или одного наилучшаго рода; а тираннія есть олигархія съ тѣмъ же ограниченіемъ, т.-е. сводится къ правленію одного человѣка, однакоже съ демократическимъ оттѣнкомъ, вслѣдствіе своего происхожденія, какъ порожденіе борьбы демоса съ олигархами. Потому Аристотель ставитъ царевластіе рядомъ съ аристократіею, а тираннію выводитъ изъ крайней олигархіи и крайней демократіи, и такъ какъ тираннія есть такимъ образомъ смѣшеніе этихъ худшихъ видовъ олигархіи и демократіи, какъ двухъ крайнихъ золъ, то онъ называетъ тираннію самою худшею формою государственнаго устройства.

Что касается собственно царственной монархіи, то по самой его сущности, понятно, царь долженъ имѣть въ виду не свою собственную пользу и не пользу одного какого-либо класса гражданъ, а долженъ быть „стражемъ общаго блага“, который именно тамъ, гдѣ государство распадается на два класса гражданъ, на бѣдныхъ и богатыхъ, обязанъ защищать богатыхъ отъ посягательствъ на ихъ имущество со стороны бѣдныхъ, и бѣдныхъ—отъ наглыхъ обидъ и оскорбленій со стороны богатыхъ. Напротивъ, тираннъ не имѣетъ въ виду общаго блага, развѣ бы оно случайно совпало съ его собственными интересами. Ибо цѣль дѣятельности тиранна есть пріятное ему (что̀ льститъ его самолюбію); а цѣль дѣятельности царя есть пре-

красное (что̀ само по себѣ по истинѣ похвально). Потому тираннъ ищетъ пріобрѣсть какъ можно больше имущества (такъ что власть, величіе тиранна опирается на матеріальную силу), а царь ищетъ преимущественно чести (такъ что его власть, величіе опирается на добровольное къ нему почтеніе со стороны его подданныхъ). Наконецъ, стражу царя образуютъ сами граждане, а стражу тиранна—иноземцы (какъ наемное войско).

Общія причины переворотовъ, на какія было указано прежде при разсмотрѣніи другихъ формъ государственнаго устройства, повторяются и въ монархіяхъ. Въ особенности тираннія ниспровергается отъ внѣшняго толчка, когда она приходитъ въ соприкосновеніе съ болѣе могучимъ государствомъ, отличающимся противоположнымъ тиранніи устройствомъ, между тѣмъ какъ порча тиранніи развивается изнутри, когда между лицами, принимающими участіе въ правленіи тиранна, произойдутъ несогласія. Напротивъ, царевластіе всего менѣе разрушается вслѣдствіе внѣшнихъ причинъ, а потому обыкновенно оно долговѣчно. Порча и гибель царевластія происходятъ большею частью вслѣдствіе внутреннихъ причинъ, преимущественно вслѣдствіе двухъ внутреннихъ причинъ, каковы суть: 1) несогласія между членами царскаго дома, и 2) произволъ въ управленіи,—именно когда цари, не понимая, каковъ долженъ быть характеръ ихъ владычества, правятъ государствомъ скорѣе какъ тиранны, чѣмъ какъ, цари расширяя сферу, область своей власти непомѣрно и противозаконно. Въ наслѣдственной царственной монархіи можетъ быть пагубнымъ для нея, сверхъ сказаннаго, и то обстоятельство, если злосчастная судьба посадитъ на престолъ лица неспособныя править государствомъ, которыя, въ своей надменности, забудутъ, что ихъ владычество опирается на почтеніе къ нимъ со стороны свободныхъ гражданъ, а не на силу, на которую опирается владычество тиранновъ.

Сохраняются же оба рода монархіи вообще, какъ и естественно, тѣмъ, что̀ противоположно тому, на что̀ только-что было указано, какъ на пагубное для нихъ. Изъ числа же средствъ для сохраненія особенно царственной монархіи приводитъ Аристотель только одно—умѣреніе полномочій власти, ибо оно противодѣйствуетъ и склонности правителя къ про-

изволу, и въ то же время склонности подданныхъ перемѣнить свое благорасположеніе къ царю въ неблагорасположеніе. Но между тѣмъ какъ Аристотель говоритъ такъ мало о средствахъ къ сохраненію царственной монархіи,—ибо это есть здоровая сама по себѣ форма государственнаго устройства, корая поэтому не нуждается въ какихъ-либо особенныхъ средствахъ для своего сохраненія,—онъ предлагаетъ для сохраненія тиранніи, какъ болѣзненной, слабой самой по себѣ формы государственнаго устройства, чрезвычайно богатый запасъ мѣръ, и однакоже, въ концѣ концовъ, замѣчаетъ, что и весь этотъ запасъ можетъ продлить жизнь тиранніи лишь на короткое время. Этихъ мѣръ мы приводить не будемъ, такъ какъ онѣ взяты Аристотелемъ большею частью изъ опыта, изъ дѣйствительности, и слѣдовательно имѣютъ скорѣе частный, историческій интересъ, чѣмъ общій, философскій. Замѣтимъ только, что, приводя эти мѣры, Аристотель весьма далекъ отъ того, чтобы оправдывать ихъ съ нравственной точки зрѣнія,—напротивъ, онъ съ этой стороны рѣшительно возстаетъ противъ ихъ употребленія въ дѣло.

Е. Критика Платонова ученія о правильныхъ переходахъ однѣхъ формъ государственнаго устройства въ другія формы. Платонъ въ своемъ разговорѣ „Государство" полагаетъ, что всѣ формы государственнаго устройства переходятъ, измѣняются не безразлично во всякія другія формы, а постоянно въ однѣ и тѣ же извѣстныя формы государственнаго устройства въ такомъ послѣдовательномъ, постепенномъ порядкѣ: наилучшая аристократія переходитъ, измѣняется въ тимократію, тимократія—въ олигархію, олигархія въ демократію, и наконецъ демократія—въ тираннію.

Но уже изъ самаго ученія Аристотеля о разрушеніи формъ государственнаго устройства видно, что онъ не раздѣляетъ такого Платонова мнѣнія; ибо Аристотель, смотря по различнымъ причинамъ и поводамъ, считаетъ возможнымъ весьма различные переходы одной формы государственнаго устройства въ другую. Но чтобы не осталось никакого сомнѣнія, Аристотель здѣсь прямо опровергаетъ это ученіе, какъ вообще, такъ и во всѣхъ его частностяхъ, и притомъ на основаніи опыта. Аристотель утверждаетъ, что всѣ формы государствен-

наго устройства переходятъ какъ въ ближайшія къ себѣ или болѣе сродныя формы, такъ и въ противоположныя себѣ, и притомъ переходы въ противоположныя формы бываютъ даже чаще, чѣмъ переходы въ ближайшія формы. Такъ, напримѣръ, Аристотель не видитъ причины, которая заставила бы его признать вмѣстѣ съ Платономъ, что олигархія переходитъ въ демократію, а демократія въ тираннію, ибо въ дѣйствительности видимъ мы, что и наоборотъ—олигархіи происходятъ изъ демократій.

Къ тому же Аристотель замѣчаетъ, что Платонъ не знаетъ, что̀ сказать въ этомъ отношеніи о тиранніи, объ этой нижайшей (у него) ступени развитія формъ государственнаго устройства,—т.-е. переходитъ ли она въ какую-либо форму, и если переходитъ, то въ какую именно. Собственно, слѣдуя своимъ принципамъ, Платонъ долженъ бы сказать, что тираннія переходитъ опять въ наилучшую форму государственнаго устройства—въ аристократію, ибо въ такомъ случаѣ была бы у него полная связь между всѣми формами государственнаго устройства и развитіе ихъ имѣло бы видъ круга, между тѣмъ какъ опытъ показываетъ, что тираннія переходитъ то въ олигархію, то въ демократію, то даже въ аристократію.

Далѣе, опытъ же свидѣтельствуетъ, что олигархія переходитъ и въ демократію, и въ тираннію, а демократія—и въ олигархію, и въ тираннію. Да и вообще, по убѣжденію Аристотеля, всякое государственное устройство можетъ перейти и въ самомъ дѣлѣ переходитъ во всякое другое.

Но какія частныя замѣчанія дѣлаетъ Аристотель противъ сказаннаго Платонова ученія, на этомъ останавливаться намъ здѣсь не слѣдуетъ, потому что эти частности представляютъ не общій, философскій интересъ, а только частный, историческій.

Этою критикою Платонова ученія о правильномъ переходѣ однѣхъ формъ государственнаго устройства въ другія формы оканчивается все то политическое сочиненіе Аристотеля, которое обыкновенно называютъ „Политикою", но оканчивается оно такъ въ томъ лишь видѣ, въ какомъ оно дошло до насъ, ибо нѣкоторые ученые признаютъ вѣроятнымъ, что Аристотель закончилъ свое ученіе о государственномъ устройствѣ ученіемъ

о законахъ, въ соотвѣтствіе съ двумя сочиненіями своего учителя Платона („Государство“ и „Законы“).

Какъ бы то ни было, я старался изложить съ точностью, ясностью и полнотою все философское содержаніе Аристотелевой „Политики“ такъ, чтобы изъ этого содержанія было видно все важное значеніе для исторіи философіи права этого наисовершеннѣйшаго во всей древности сочиненія по этой части, имѣвшаго огромное вліяніе на все послѣдующее развитіе философіи права. Замѣчу, что въ тѣснѣйшей связи съ этимъ самымъ знаменитѣйшимъ сочиненіемъ Аристотеля, всѣми признаваемымъ таковымъ и до нашего времени, находится дошедшее до насъ лишь въ нѣкоторыхъ отрывкахъ сочиненіе Аристотеля подъ заглавіемъ „Государство“ (Πολιτεῖαι) въ видѣ сборника извѣстій о 158 различныхъ государствахъ, а именно —извѣстіе не только объ ихъ устройствѣ, но также и объ ихъ правахъ и обычаяхъ, о положеніи ихъ народовъ, объ исторіи ихъ основанія, объ ихъ мѣстныхъ сказаніяхъ и проч. Этотъ сборникъ составленъ былъ самимъ Аристотелемъ, и притомъ для своего собственнаго употребленія, преимущественно же для основаннаго на опытѣ, на положительныхъ фактахъ, подготовленія къ своей „Политикѣ“, какъ такому сочиненію, которое отличается не только глубокомысленнымъ философскимъ умозрѣніемъ, но и обиліемъ фактовъ, тонко и остроумно анализируемыхъ, съ цѣлью употребить ихъ въ дѣло, проведши чрезъ глубокое мышленіе, какъ твердую, положительную основу для своихъ философскихъ воззрѣній,—какъ вообще поступалъ Аристотель во всѣхъ своихъ философскихъ сочиненіяхъ, и какъ поступали послѣ него и поступаютъ до нашего времени весьма немногіе философы вообще и въ особенности составители сочиненій, сродныхъ по содержанію съ Аристотелевой „Политикой“ и называемыхъ обыкновенно „философіею права“.

III. О перипатетикахъ вообще.

Здѣсь мы скажемъ только о древнѣйшихъ перипатетикахъ, т.-е. непосредственныхъ ученикахъ Аристотеля или по крайней мѣрѣ ближайшихъ къ нему по времени, и притомъ не о всѣхъ, а лишь о заслуживающихъ особенное наше вниманіе;

о новѣйшихъ же, т.-е. позднѣйшихъ, перипатетикахъ упомянемъ уже въ слѣдующемъ, шестомъ, отдѣлѣ по принадлежности.

Между многочисленными учениками Аристотеля и вообще послѣдователями его ученія первое мѣсто занимаетъ *Ѳеофрастъ* (родомъ съ острова Лесбоса), котораго самъ Аристотель, предъ своею смертью, поставилъ главою своей школы. Эта школа подъ управленіемъ Ѳеофраста въ продолженіе тридцати-четырехъ лѣтъ достигла высокаго процвѣтанія. Перипатетическому ученію вообще онъ оказалъ значительную услугу, хотя и нельзя сравнить его съ Аристотелемъ относительно творческой силы ума. Впрочемъ онъ отличался въ высокой степени способностью къ утвержденію, распространенію и построенію той философской системы, которую онъ унаслѣдовалъ отъ Аристотеля. Многочисленныя сочиненія, оставленныя имъ, распространяются на всѣ части тогдашняго знанія; но весьма немногія изъ этихъ сочиненій сохранились до насъ въ цѣлости. Полныя собранія ихъ изданы Шнейдеромъ (*Schneider*, 5 т. Лейпцигъ 1818—21), Виммеромъ (*Wimmer*, Бреславль 1842, Лейпцигъ 1854 и Парижъ 1866 г.).

Относительно логики особенно замѣчательно включеніе въ нее ученія о гипотетическихъ и дизъюнктивныхъ умозаключеніяхъ, еще неразработанное Аристотелемъ.

Относительно метафизики и физики стоитъ упомянуть о томъ, что Ѳеофрастъ старался опредѣлить соотношеніе ихъ различныхъ предметовъ—сверхчувственнаго и чувственнаго—и, установивъ что онѣ должны быть соединены связью, обусловливаемою ихъ общеніемъ, утверждалъ, что сверхчувственное должно содержать въ себѣ основу для чувственнаго. Кромѣ этого, Ѳеофрастъ поставилъ здѣсь (въ метафизикѣ и физикѣ) много новыхъ вопросовъ, въ видѣ Аристотелевыхъ апорій, хотя изъ сохранившихся объ этомъ отрывковъ мы не можемъ узнать, насколько онъ рѣшихъ ихъ. Объ одномъ вопросѣ, впрочемъ самомъ главномъ въ метафизикѣ Аристотеля, вопросѣ о сущности и значеніи божества, мы можемъ сказать утвердительно, что и Ѳеофрастъ, согласно съ Аристотелемъ, понималъ божество какъ умъ, какъ единое, содержащее все въ единствѣ, которое, будучи само неподвижно, движетъ все.

Но, вообще говоря, научная дѣятельность Ѳеофраста была

посвящена гораздо болѣе изслѣдованіямъ природы, нежели метафизическимъ, уже потому, что къ изслѣдованіямъ перваго рода онъ былъ гораздо способнѣе по своей натурѣ, чѣмъ къ изслѣдованіямъ послѣдняго рода.

Относительно этики особенно замѣчательны слѣдующія, болѣе или менѣе самостоятельныя, мысли Ѳеофраста. Онъ не могъ согласиться съ тѣмъ, чтобы для человѣка, отличающагося добродѣтелью, были безразличны внѣшнія, окружающія его, обстоятельства; онъ отрицалъ, что добродѣтель достаточна для счастья; что, напримѣръ, счастье можетъ быть совмѣстимо съ наибольшими тѣлесными страданіями; онъ жаловался на помѣхи, доставляемыя со стороны тѣлеснаго организма нашей духовной жизни; на краткость человѣческой жизни, прекращающейся именно въ то время, когда мы пришли къ нѣкоторому уразумѣнію ея; на зависимость человѣка отъ обстоятельствъ, не состоящихъ въ его власти. Конечно, онъ нисколько не имѣлъ намѣренія унизить тѣмъ достоинство добродѣтели и искать сущности счастья въ случайныхъ преимуществахъ и бытовыхъ положеніяхъ; однакоже онъ придавалъ внѣшнимъ обстоятельствамъ бо̀льшее значеніе, чѣмъ его учитель. Объясненіе этой черты характера Ѳеофрастовой этики мы должны искать собственно въ его предпочтительной склонности къ покою и тишинѣ жизни ученаго. Но предпочтеніе научной дѣятельности, раздѣляемое имъ съ Аристотелемъ, не было у него свободно отъ односторонности и онъ удалялся отъ всего, что̀ могло сколько-нибудь мѣшать такой его дѣятельности. Это мы видимъ именно изъ одного отрывка его сочиненія о бракѣ: здѣсь онъ отсовѣтуетъ философу жениться на томъ основаніи, что, съ одной стороны, его будутъ отвлекать отъ научныхъ трудовъ заботы о семействѣ, а съ другой стороны, онъ долженъ довольствоваться собою однимъ и быть въ состояніи не нуждаться въ семейной жизни. Съ такимъ образомъ мыслей Ѳеофраста согласуется вполнѣ, что онъ боялся внѣшнихъ неблагопріятныхъ, роковыхъ случайностей и страданій разнаго рода, угрожающихъ свободѣ и спокойствію духа, какъ препятствія къ полному счастью. Мы увидимъ впрочемъ, что и современныя Ѳеофрасту философскія школы, стоическая и эпикурейская, имѣли въ виду ограничить мудреца самодовлѣніемъ, такъ что

Θеофрастъ слѣдовалъ вообще въ этомъ отношеніи ихъ направленію.

Что касается политики, то изъ сочиненій Θеофраста мы знаемъ, что и здѣсь онъ старался восполнить ученіе Аристотеля; въ частности же мы знаемъ, что къ утерянному Аристотелеву сочиненію, излагающему положительное устройство многихъ государствъ, Θеофрастъ присовокупилъ въ особомъ сочиненіи, также для насъ потерянномъ, сборникъ законовъ. Затѣмъ нельзя полагать, чтобы Θеофрастъ отклонился въ какомъ-либо отношеніи отъ Аристотелева ученія о государствѣ. Если же онъ прямо выражаетъ естественное родство всѣхъ людей между собою, то и это не противно смыслу Аристотелева ученія, какъ ни замѣчательно это сближеніе Θеофраста съ космополитизмомъ стоиковъ.

Послѣ Θеофраста значительнѣйшимъ изъ непосредственныхъ учениковъ Аристотеля былъ *Эвдемъ Родосскій*. Равняясь по учености Θеофрасту, онъ посвятилъ свои многочисленныя сочиненія частью изложенію перипатетическаго ученія, частью же исторіи наукъ. Но все, что мы о немъ знаемъ, подтверждаетъ, что его заслуга въ философскомъ отношеніи состоитъ не столько въ самостоятельномъ развитіи Аристотелева ученія, сколько въ его вѣрномъ усвоеніи и распространеніи. Въ логикѣ хотя и находилъ онъ необходимыми нѣкоторыя отклоненія отъ своего учителя и нѣкоторыя дополненія къ Аристотелевой теоріи, но онъ крѣпко держался основныхъ чертъ ея и въ этихъ своихъ измѣненіяхъ примкнулъ къ Θеофрасту, который, какъ болѣе его самостоятельный, первенствовалъ и въ этомъ отношеніи. Въ обработаніи имъ Аристотелевой физики, онъ, такъ сказать, шагъ за шагомъ слѣдовалъ ея изложенію. Новыхъ научныхъ мыслей или наблюденій мы не должны искать въ Евдемовомъ ученіи природы.

Значительное отклоненіе отъ своего учителя дозволяетъ себѣ Эвдемъ только въ томъ пунктѣ, гдѣ физика переходитъ въ метафизику, въ теологію. Хотя онъ и соглашается вообще съ Аристотелевымъ пониманіемъ божества, однакоже та мысль Аристотеля, что первое движущее (божество) должно соприкасаться съ міромъ, чтобы двигать его, кажется ему противорѣчащею безтѣлесности божества.

Далѣе въ своей этикѣ Эвдемъ значительно отклоняется отъ Аристотеля въ томъ отношеніи, что между тѣмъ какъ Аристотель ограничивается естественными задачами и способностями человѣка, Эвдемъ ставитъ человѣческую дѣятельность по ея происхожденію и цѣли въ тѣсную связь съ понятіемъ божества, которое, какъ производящее движеніе всего, есть виновникъ того, что нѣкоторые люди, хотя и не дѣйствуютъ по разумѣнію, тѣмъ не менѣе, счастливы во всемъ, что̀ они дѣлаютъ, одаряя этихъ людей особенными счастливыми естественными способностями. И добродѣтель вообще возводитъ Эвдемъ также къ божеству, ибо добродѣтель есть разумная дѣятельность; разумная дѣятельность возникаетъ изъ разума, а разумъ есть даръ божества; какъ добродѣтель возводится такимъ образомъ къ божеству, такъ божество должно быть конечною цѣлью всей разумной и нравственной дѣятельности. Первымъ проявленіемъ нравственности и тѣмъ единымъ, къ которому возводятся всѣ единичныя добродѣтели, почитаетъ Эвдемъ ту доброту, ту благость образа чувствованій и мыслей, которую онъ называетъ καλοκἀγαθία, состоящею ближайшимъ образомъ въ томъ, что человѣкъ желаетъ безусловно цѣннаго, прекраснаго и похвальнаго ради него самого. Хотя Аристотель и коснулся этой современной добродѣтели подъ именемъ правды и справедливости, δικαιοσύνη, но лишь мимоходомъ и притомъ поскольку она представляется въ соотношеніяхъ между людьми. Собственно же связью всѣхъ добродѣтелей считаетъ онъ разумѣніе. Наконецъ, тѣснѣйшую непосредственную связь Аристотелевой этики съ его политикой Эвдемъ разрываетъ тѣмъ, что втискиваетъ между ними экономику.

Противъ помянутаго нами религіознаго образа мыслей Эвдема сильно выдается тотъ натурализмъ, которымъ прославились его соученики—Аристоксенъ и Дикеархъ.

Сперва скажемъ объ *Аристоксенѣ*, который до знакомства своего съ Аристотелемъ прошелъ пиѳагорейскую школу. Аристоксенъ отличается въ высокой степени строго-научною методою, точностью дефиницій понятій и основательными положительными познаніями. Кромѣ спеціальнаго предмета своихъ занятій, теоріи музыки, доставившихъ ему громкую славу, онъ

занимался также вопросами физическими, психологическими, этическими и политическими.

Въ воззрѣніяхъ Аристоксена особенно выдаются двѣ черты: строгая нравственность пиѳагорейца и научный эмпиризмъ перипатетической школы. Серьезный и жесткій по своей натурѣ онъ умѣлъ такъ согласить нравственное ученіе перипатетиковъ съ пиѳагорейскимъ, что свое собственное этическое ученіе онъ вложилъ въ уста пиѳагорейцевъ.

Другъ и соученикъ Аристоксена *Дикеархъ Мессенскій* призналъ, въ противоположность Аристотелю, что не теоретическая жизнь имѣетъ преимущество предъ практическою, а наоборотъ практическая предъ теоретическою; ибо кто, подобно Дикеарху, видитъ важнѣйшую дѣятельность души только въ практическомъ преобразованіи внѣшняго міра, тотъ долженъ былъ склоняться къ той мысли, что душа, по природѣ своей, не отдѣлена отъ тѣлесныхъ органовъ, а есть присущая имъ дѣятельная сила. Но такъ какъ эта сила должна проникать все тѣло, то поэтому Дикеархъ требуетъ также, чтобы нравственная сила проявлялась во всей жизни человѣка. Не поученія дѣлаютъ философа (думалъ Дикеархъ), не рѣчи предъ народомъ и не должностныя занятія дѣлаютъ государственнаго человѣка; но философъ — тотъ, кто занимается философіею во всякомъ положеніи и при всякой дѣятельности, а государственный человѣкъ тотъ, кто посвящаетъ всю жизнь на служеніе своему народу.

При такомъ практическомъ направленіи Дикеарха естественно должны были имѣть для него особенную прелесть политическія изслѣдованія, — и вотъ почему слышимъ мы не только вообще, что онъ занимался этимъ предметомъ, но что онъ описалъ и устройство греческихъ государствъ; а именно мы знаемъ, что въ своемъ сочиненіи: „Три государственныхъ устройства“ (τριπολιτικός), примыкающемъ къ Аристотелеву сочиненію: „Политика“, Дикеархъ предлагалъ, какъ самую лучшую форму государственнаго устройства ту, въ которой смѣшаны демократія, аристократія и монархія, и которая, по его словамъ, существуетъ въ Спартѣ.

Послѣ этихъ значительнѣйшихъ непосредственныхъ учениковъ Аристотеля скажемъ далѣе о ближайшихъ къ нему пери-

патетикахъ, которые хотя и не были его непосредственными учениками, однакоже вмѣстѣ съ нимъ причисляются къ древнѣйшимъ перипатетикамъ. Прежде всего скажемъ объ единственномъ значительномъ для насъ ученикѣ Ѳеофраста, *Стратонѣ* (родомъ изъ Маломизійскаго города Лампсака на берегу Геллеспонта), унаслѣдовавшемъ отъ Ѳеофраста его главенство надъ школою перипатетиковъ въ Аѳинахъ (288 — 270 до Р. Х.). Къ сожалѣнію ничего изъ его многочисленныхъ сочиненій не сохранилось до насъ, такъ что объ его ученіи мы знаемъ изъ сочиненій другихъ древнихъ писателей.

Стратонъ былъ единственнымъ изъ учениковъ Ѳеофраста, занимавшимся съ такимъ успѣхомъ физикой въ смыслѣ естествовѣдѣнія, что былъ прозванъ *физикомъ*. Послѣ Ѳеофраста онъ пользовался между всѣми перипатетиками наибольшею славою, заслуженною имъ не только за обширность его познаній и трудовъ, но еще болѣе за самостоятельность и остроуміе; даже Ѳеофраста превосходилъ онъ своею научною независимостью. Его многочисленныя сочиненія не ограничивались одной физикой, а распространялись на всѣ части философіи. Все отличіе его точки зрѣнія отъ Аристотелевой проявляется особенно когда мы пожелаемъ узнать, какъ онъ представлялъ себѣ самую основу всего бытія и измѣненій въ мірѣ. Аристотель возвелъ эти измѣненія ближайшимъ образомъ къ природѣ, какъ къ дѣятельной силѣ, но затѣмъ, далѣе, къ перводвижущему существу или къ божеству, не опредѣливши однакоже съ точностью соотношенія между этими понятіями — природою и божествомъ. Стратонъ же устраняетъ божество въ смыслѣ отличнаго и отдѣленнаго отъ міра существа и довольствуется только природою,—потому ли что онъ призналъ неясность и внутреннія противорѣчія Аристотелева воззрѣнія, или же потому, что онъ, въ силу всего своего особеннаго направленія, не былъ склоненъ къ признанію сверхъестественной причины, возвышающейся надъ природою. Но самую природу представляетъ онъ себѣ—въ этомъ отношеніи согласно съ Аристотелемъ—только какъ силу, дѣйствующую по внутренней необходимости, безъ сознанія и размышленія. Онъ требовалъ, чтобы міръ былъ представляемъ не какъ живое существо, и чтобы на всѣ явленія природы смотрѣли какъ на дѣйствіе естественной необходи-

мости. Согласно съ Демокритомъ онъ былъ убѣжденъ, что все въ мірѣ можетъ быть объяснено изъ естественной тяжести и изъ движенія; поэтому онъ думалъ, что для объясненія образованія міра нѣтъ надобности въ признаніи божества. Или, какъ вѣрнѣе повѣствуется объ его ученіи, онъ отождествляетъ божество и природу въ томъ смыслѣ, что видитъ въ божествѣ не личное или даже человѣкоподобное существо, а всеобщую силу, отъ которой происходитъ все становленіе и всѣ измѣненія въ мірѣ. Существенныя причины явленій въ мірѣ находитъ Стратонъ въ самыхъ свойствахъ вещей или, выражаясь точнѣе, въ тѣлесныхъ силахъ, производящихъ эти свойства, такъ что существованіе такихъ тѣлесныхъ силъ дѣлаетъ ненужнымъ—по мнѣнію Стратона—признаніе еще и существованія рядомъ съ ними силъ безтѣлесныхъ.

Что касается Стратоновой этики, то до насъ сохранилось единственно только его опредѣленіе *добраго*, въ сущности впрочемъ тождественное съ опредѣленіемъ Аристотеля.

Наконецъ, намъ остается сказать о тѣхъ изъ древнѣйшихъ перипатетиковъ, которые жили послѣ Стратона до конца второго столѣтія (до Р. Х.).

И послѣ Стратона у перипатетической школы не было недостатка въ людяхъ, болѣе или менѣе прославившихся своими разнородными познаніями, даромъ поученій и прекраснымъ изложеніемъ своихъ мыслей; но эта школа не произвела съ этого времени ни одного философа, который вполнѣ заслуживалъ бы имя самостоятельнаго мыслителя. Она продолжала быть главнымъ мѣстопребываніемъ тогдашней учености, и въ этомъ отношеніи изъ всѣхъ современныхъ ей философскихъ школъ съ нею рядомъ могла быть поставлена только стоическая школа со времени Хризиппа. Особенно занималась она исторіею, литературою и грамматикою, и въ связи съ ними—реторикою и этикою; но даже по части этихъ наукъ ничего почти своеобразнаго не передано намъ объ этой школѣ; метафизику и физику она вовсе почти не обрабатывала, а развѣ только распространяла познаніе изслѣдованій, сдѣланныхъ по этой части прежними философами.

Преемникъ Стратона *Ликонъ Троасскій* (родомъ изъ Троаса, что̀ на сѣверо-западѣ Малой Азіи), бывшій въ продолженіе

44 лѣтъ главой перипатетической школы и также оставившій нѣсколько сочиненій, не дошедшихъ до насъ, славился болѣе пріятнымъ и блестящимъ изложеніемъ ихъ, чѣмъ значительнымъ содержаніемъ. Тѡ немногое, чтѡ намъ передано изъ его сочиненій, ограничивается опредѣленіемъ верховнаго блага и нѣкоторыми замѣчаніями изъ этической области.

Современникъ Ликона, *Іеронимъ Родосскій*, значительно отклонился отъ Аристотелева ученія. Такъ, онъ утверждалъ, что отсутствіе страданій есть верховное благо и конечная цѣль нашихъ дѣяній. Это отсутствіе страданій онъ рѣзко отличалъ отъ удовольствія, которое даже вовсе не считалъ благомъ, превосходя въ этомъ отношеніи самого Аристотеля.

По смерти Ликона, принялъ на себя главенство надъ школой—призванный къ тому избраніемъ со стороны своихъ товарищей-перипатетиковъ—*Аристонъ Хіосскій*. И онъ отличался болѣе своимъ округленнымъ и пріятнымъ изложеніемъ, чѣмъ важными мыслями. Но отъ его многочисленныхъ сочиненій сохранились только ихъ заглавія и нѣсколько отрывковъ, большею частью историческаго содержанія.

Значительнѣе Аристона былъ его преемникъ *Критолай Ликійскій*. Чтѡ намъ извѣстно изъ его воззрѣній—показываетъ, что вообще онъ былъ вѣрнымъ приверженцемъ перипатетическаго ученія; однакоже въ нѣкоторыхъ пунктахъ онъ отклонялся отъ Аристотеля, находя, напримѣръ, что удовольствіе есть зло. Въ физикѣ же онъ выступилъ сильнымъ защитникомъ Аристотелева ученія о вѣчности міра и человѣческаго рода.

Важнѣе другихъ, не поименованныхъ мною здѣсь, перипатетиковъ является преемникъ Критолая, *Діодоръ Тирскій*; отъ Критолая и отъ Аристотеля онъ отдаляется въ этикѣ, связывая воедино нравственные принципы Аристотеля, Іеронима и Критолая, а также отчасти принципы стоиковъ и эпикурейцевъ, а именно: онъ утверждалъ, что верховное благо или счастіе состоитъ въ добродѣтельной и свободной отъ страданій жизни.

ОТДѢЛЪ ШЕСТОЙ.

О поаристотелевой философіи вообще.

Главные представители историко-генетическаго развитія поаристотелевой философіи вообще были слѣдующіе: 1) догматики, 2) антидогматики или скептики, 3) эклектики и 4) синкретики. Соотвѣтственно этимъ ступенямъ историко-генетическаго развитія поаристотелевой философіи вообще, подраздѣляю я этотъ отдѣлъ на четыре слѣдующихъ раздѣла:

Раздѣлъ первый: *Догматики*. I. Стоики.
II. Эпикурейцы.

Раздѣлъ второй: *Скептики*.

Раздѣлъ третій: *Эклектики*. I. Эклектики-стоики.
II. Эклектики-академики.
III. Эклектики-перипатетики.
IV. Эклектики неопредѣленныхъ философск. школъ.

Раздѣлъ четвертый: *Синкретики*. I. Религіозные синкретики; первый видъ: а) неопиѳагорейцы и б) пиѳагорействующіе платоники; второй видъ: а) гностицизмъ и б) каббала. II. Философскіе синкретики: первый видъ—іудейско-александрійская школа; второй видъ—неоплатоники.

Сперва представимъ историко-генетическое развитіе *всей* поаристотелевой философіи вообще, а потомъ уже изложимъ это развитіе, какъ содержаніе каждаго раздѣла въ особенности.

Аристотель поставилъ внѣ міра божественный умъ, какъ верховный принципъ, возвышающійся надъ обоими его принципами—надъ формою и матеріею,—но входящій извнѣ въ умъ человѣческій. Проведя послѣдовательно это воззрѣніе, поаристотелева философія поставила и человѣческій умъ внѣ міра, обративъ его отъ міра къ самому себѣ. Человѣкъ сталъ искать внутри самого себя того самоудовлетворенія, котораго онъ не находилъ внѣ себя, въ мірѣ. Это самоудовлетвореніе человѣка поставляется въ зависимость единственно отъ состоянія его

собственнаго внутренняго сознанія. Поэтому отличительный характеръ поаристотелевой философіи можно опредѣлить словомъ *абстрактно-субъективный*.

Стоическая „апатія" (безстрастіе), *эпикурейское* „самодовольство" и *скептическая* „атараксія" (душевное спокойствіе) являются въ этихъ философскихъ школахъ средствами для внутренняго самоудовлетворенія или для счастья субъекта, отвлеченнаго, отрѣшеннаго отъ міра, отъ всего внѣшняго, и стремящагося стать независимымъ отъ того, что̀ окружаетъ его извнѣ. Поэтому въ философіяхъ стоической, эпикурейской и скептической практическіе жизненные интересы берутъ верхъ надъ интересами знанія; наука, философія перестаютъ быть самоцѣльными. Конечно, стоики еще довольно сильно чувствуютъ теоретическую потребность въ знаніи, въ наукѣ, но и они уже говорятъ, что ученіе о природѣ, физикѣ, необходимо имъ только для ихъ ученія о добродѣтели, для ихъ этики; въ самомъ дѣлѣ, только ставъ на точку зрѣнія практической части ихъ философіи, т.-е. ихъ этики, можемъ мы понять и теоретическую ихъ философію. Эпикурейцы уже прямо превращаютъ философію въ практическую дѣятельность и отзываются о знаніи только какъ о средствѣ для достиженія истиннаго счастья человѣка. Наконецъ, такое же практическое направленіе философіи находимъ мы и у скептиковъ, несмотря на то, что они были противниками стоическаго и эпикурейскаго догматизма; ибо, отвергая всякую возможность знанія, они допускали лишь тѣ, основанныя на вѣроятностяхъ, убѣжденія, какія необходимы человѣку для его практической жизни. Вотъ почему непосредственно за Аристотелемъ будутъ у насъ слѣдовать стоики, затѣмъ эпикурейцы и, наконецъ, скептики.

Стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ можно назвать переходными философами въ томъ смыслѣ, что ихъ философскія ученія составляютъ переходъ отъ чисто-греческой философіи къ греко-римской, ибо ученія этихъ чисто-греческихъ философовъ, распространившись между римлянами, хотя и оставались въ своихъ основаніяхъ ученіями чисто-греческихъ философовъ, однакоже, будучи распространены между римлянами, были ими преобразованы.

Собственно греческая философія, распространившись такимъ

образомъ сперва между римлянами, образовала здѣсь такъ-называемую греко-римскую философію, а потомъ распространилась на востокѣ и образовала здѣсь такъ-называемую греко-восточную философію. Скажемъ о каждой изъ нихъ, сколько намъ нужно здѣсь сказать для нашей цѣли.

Въ Римъ начала мало-по-малу проникать греческая философія въ томъ видѣ, въ какомъ она явилась въ Греціи непосредственно послѣ Аристотеля, а именно: послѣ Аристотеля явились въ Греціи два противоположныя философскія направленія: 1) *догматическое*, представителями котораго были стоики и эпикурейцы, и 2) *антидогматическое* или *скептическое*, представителями котораго были скептики. Римляне, принявъ греческую философію въ такомъ видѣ, не развивали ея далѣе, а, найдя предъ собою многія греческія философскія школы, или просто придерживались ученія той или другой школы, или, всего чаще, выбирали изъ ихъ ученій то̀, что̀ казалось имъ достовѣрнѣйшимъ, руководясь при этомъ выборѣ тѣмъ предположеніемъ, что уму человѣческому присуще непосредственное знаніе, и затѣмъ старались соединить выбранное, какъ бы вовсе не замѣчая, что ученія этихъ школъ исходили изъ несоединимыхъ, по своей противоположности, принциповъ; словомъ, греко-римская философія была по преимуществу *эклектическою*. Въ самомъ дѣлѣ, для эклектизма были всѣ необходимыя условія: 1) существованіе различныхъ догматическихъ ученій, изъ которыхъ можно было бы выбирать; 2) существованіе скептическаго ученія въ той его формѣ, въ которой признавалось, что хотя абсолютная истина и недоступна уму человѣческому, однакоже ему доступна достовѣрность или вѣроятность; 3) признаніе возможности выбора достовѣрнѣйшаго, вѣроятнѣйшаго, въ силу предположенія присущаго уму человѣческому непосредственнаго знанія, которое (предположеніе) и составляло основу этого древняго эклектизма, т.-е. римской эклектической философіи.

Существенно тотъ же характеръ удерживаетъ философія и во все остальное время, пока древняя философія продолжала свое развитіе. Когда скептицизмомъ разрушенъ былъ догматизмъ стоическій и эпикурейскій, то философамъ остался только эклектизмъ. Но и эклектики, стараясь выбирать изъ существующихъ философскихъ системъ и ученій истинное или по край-

ней мѣрѣ вѣроятное, обращаютъ при этомъ выборѣ преимущественно вниманіе на то, что могло бы удовлетворить практическимъ потребностямъ человѣка, и признаютъ высшимъ критеріемъ истины непосредственное ея сознаніе человѣкомъ. Слѣдовательно, и они все переносятъ главнымъ образомъ въ субъектъ, отрѣшая, абстрагируя его отъ міра объективнаго. Эклектизмомъ не удовлетворились предтечи неоплатониковъ, а тѣмъ менѣе сами неоплатоники. Но, съ другой стороны, они не могли удовлетвориться и разрушенною философіею, какъ чисто человѣческою только наукою, а потому уже съ самаго начала стали они прибѣгать къ разнымъ высшимъ откровеніямъ, однако все же съ практическими цѣлями. Первые предтечи неоплатониковъ, неопиѳагорейцы и пиѳагорействующіе платоники возвращаются къ пиѳагорейскому ученію и къ Платоновой, даже къ Аристотелевой метафизикѣ, однакоже такъ, что ихъ ученіе существенно сродно съ ученіемъ уже поаристотелевымъ не только по элементамъ вошедшихъ въ составъ ихъ ученія философскихъ школъ, преимущественно заимствованнымъ ими для ихъ этики и теологіи изъ ученія стоиковъ, но и по всему ихъ направленію; ибо у нихъ наука, философія, стала еще менѣе самоцѣльною, чѣмъ у стоиковъ, и они еще болѣе стоиковъ чужды изученію природы. Особенно преобладаетъ въ ихъ философіи религіозный интересъ, а именно стремленіе сблизить человѣка съ божествомъ, такъ что высочайшая цѣль ихъ философіи—это удовлетвореніе религіозной потребности человѣка, но какъ потребности, подчиняющейся вообще практическимъ цѣлямъ его жизни. Поэтому послѣ эклектиковъ мы скажемъ объ этихъ первыхъ предтечахъ неоплатониковъ, какъ о религіозныхъ синкретикахъ. Почти то же самое можно сказать о слѣдующихъ за ними предтечахъ неоплатониковъ, именно объ іудейско-александрійскихъ философахъ, которые были также религіозными синкретиками. Конечно, у нихъ есть своя метафизика, особенно же слѣдующіе за ними философскіе синкретики-неоплатоники старались обработать ее вполнѣ и систематически; но эти научныя стремленія находятся у нихъ въ такомъ же отношеніи къ практическимъ цѣлямъ ихъ философствованія, въ какомъ и у другихъ поаристотелевыхъ философскихъ системахъ и ученіяхъ, особенно же въ какомъ оно было

у стоиковъ. Конечно, высшимъ мотивомъ ихъ философской системы была религіозная потребность человѣка споспѣшествовать соединенію человѣка съ потустороннимъ (для человѣческаго сознанія) божествомъ. Такъ Аристотелевъ верховный принципъ, внѣміровой умъ, который и онъ уже называлъ божествомъ, но который у него, какъ сущее само-по-себѣ, былъ высочайшимъ предметомъ только теоретическаго знанія, науки, философіи, превращается окончательно у неоплатониковъ въ потустороннее божество, въ соединеніи съ которымъ философъ ищетъ самоудовлетворенія и для человѣка, отдѣленнаго отъ божества, но вновь возсоединяемаго съ нимъ. Съ тѣмъ вмѣстѣ вся философія окончательно превращается въ теологію, но существенно отличающуюся уже отъ всей прежней теологіи, и потому обозначаемую особымъ именемъ *теософіи*—богомудрія, т.-е. индивидуальнаго откровенія божества человѣку и, вслѣдствіе того, индивидуальнаго же возсоединенія человѣка съ божествомъ.

Этимъ индивидуальнымъ откровеніемъ, этою своею теософіею силились неоплатоники замѣнить то общее откровеніе божества всему человѣчеству, то соединеніе человѣка вообще съ Богомъ, которое предлагалось христіанскою религіею, и ту теологію, которая основана была на этой религіи, какъ на ученіи о Христѣ-богочеловѣкѣ. Но усилія неоплатониковъ были тщетны: христіанство предлагало удовлетвореніе религіозной потребности не избраннымъ индивидамъ, но всему роду человѣческому, и на такомъ общественномъ откровеніи основана была христіанская теологія. Поэтому борьба неоплатонической теософіи съ христіанскою теологіею должна была окончиться побѣдою послѣдней надъ первою, и въ самомъ дѣлѣ окончилась такою побѣдою, что философія изъ языческой, теологопоэтической, стала христіанскою, или, другими словами, философія приняла характеръ теологизирующій, такъ что философія смѣшалась съ христіанскою теологіею или же подчинилась ей, чѣмъ и начинается исторія средневѣковой философіи.

Такая философія предтечъ неоплатониковъ и самихъ неоплатониковъ, которою заключается все историко-генетическое развитіе древней философіи вообще, можетъ быть названа греко-восточною философіею, въ отличіе отъ чисто-греческой и отъ греко-римской.

Вся греко-восточная философія отправляется отъ одного и того же предположенія, какъ своего верховнаго принципа, вовсе не поставляя никакихъ ближайшихъ принциповъ права, а слѣдовательно и не предлагая никакого опредѣленія правопонятія.

Но если такъ, то зачѣмъ — спрашивается — мы здѣсь намѣрены говорить о ней? Ее нельзя намъ миновать, т.-е. пройти вовсе молчаніемъ, потому что греко-восточная философія представляетъ въ историко-генетическомъ развитіи философіи вообще непосредственный переходъ отъ древней къ средневѣковой философіи, какъ связующее ихъ звено.

Поэтому мы должны сказать здѣсь о греко-восточной философіи лишь настолько, насколько это необходимо для выясненія и такой связи, и такого перехода. Такъ мы и сдѣлаемъ.

Греція, какъ извѣстно, сперва была завоевана македонянами, а потомъ римлянами. Этими завоеваніями уничтожается политическая независимость Греціи. Но эти же самыя завоеванія уничтожили преграды, которыми до тѣхъ поръ отдѣлены были греки, эллины, отъ прочихъ народовъ, которыхъ они называли варварами; съ уничтоженіемъ этихъ преградъ греки мало-по-малу вступаютъ въ близкія сношенія какъ съ римлянами, такъ и съ восточными народами. При этихъ сношеніяхъ греческая философія распространяется между римлянами и между восточными народами. Распространившись между римлянами, она принимаетъ эклектическій характеръ, какъ наиболѣе соотвѣтствующій характеру римскаго народа. Распространяясь же между восточными народами, греческая философія естественно подчиняется вліянію тѣхъ элементовъ восточной жизни, которые въ ней заступали мѣсто философіи, а именно вліянію восточныхъ народныхъ вѣрованій, сказаній и преданій. Изъ соединенія-то ученій чисто-греческихъ философовъ, съ одной стороны, и восточныхъ народныхъ вѣрованій, сказаній и преданій, съ другой стороны, образуется на востокѣ греко-восточная философія, потому именно такъ и называемая, что она представляетъ собою такое соединеніе сказанныхъ двухъ элементовъ — греческаго и восточнаго. Но соединеніе этихъ двухъ элементовъ въ греко-восточной философіи не было просто эклек-

тическимъ, а было такимъ соединеніемъ, которое составляетъ сущность синкретизма.

Итакъ, между тѣмъ какъ чисто-греческая философія принимаетъ у римлянъ эклектическій характеръ, она же принимаетъ у восточныхъ народовъ синкретическій характеръ.

Синкретизмомъ можно назвать характеръ греко-восточной философіи въ томъ смыслѣ, что эта философія старалась подвести соединяемые ею два различные элемента подъ одинъ и тотъ же принципъ, какъ ихъ соединяющій и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ надъ ними возвышающійся, господствующій, подъ одинъ философскій верховный принципъ.

Верховнымъ принципомъ всего признали греко-восточные философы божество, а верховнымъ принципомъ своей философіи — откровеніе этого божества. Впрочемъ божество и его откровеніе понимали разные греко-восточные философы различно. Главное различіе состояло въ томъ, что языческіе греко-восточные философы — до неоплатониковъ — понимали божество, слѣдовательно и его откровеніе, болѣе или менѣе согласно или съ пантеистическимъ воззрѣніемъ на божество прежнихъ чисто-греческихъ философовъ, или согласно съ политеистическими вѣрованіями восточныхъ языческихъ народовъ. Іудейско-александрійскіе же греко-восточные философы, во главѣ которыхъ былъ Филонъ Александрійскій, понимали божество, а слѣдовательно и его откровеніе, согласно съ монетоистическими воззрѣніями нѣкоторыхъ чисто-греческихъ философовъ и съ монотеистическими вѣрованіями еврейскаго народа; но тѣ греко-восточные философы, философіею которыхъ оканчивается все историко-генетическое развитіе древней философіи, именно, неоплатоники и во главѣ которыхъ былъ Плотинъ, понимали подъ божествомъ сущее (τὸ ὄν), въ смыслѣ первоначальнаго, абсолютнаго, тождественнаго съ собою бытія, изъ котораго постепенно истекаютъ всѣ существа, все болѣе и болѣе удаляясь отъ этого сущаго, отъ этого первоисточника всего. Подъ божественнымъ же откровеніемъ они разумѣли откровеніе этого именно сущаго, какъ выразившееся и въ чисто-греческой философіи, особенно въ философіи Платона и отчасти Аристотеля, и въ восточныхъ народныхъ вѣрованіяхъ и сказаніяхъ вообще.

Греко-восточные философы, принявъ чисто-греческую фило-

софію, не могли имѣть къ ней довѣрія, послѣ того, какъ сама эта философія потеряла къ себѣ довѣріе, что и выразила она въ скептицизмѣ. Но греко-восточные философы не могли также удовольствоваться, какъ удовольствовались греко-римскіе философы, замѣною скептицизма эклектизмомъ; ибо эклектизмъ могъ удовлетворить трезвый практическій умъ римлянина, но онъ не могъ удовлетворить восточнаго человѣка, привыкшаго давать полный просторъ своей фантазіи и подчинять свое мышленіе вѣрованію въ таинственное божественное откровеніе истины народамъ и единичному человѣку. Поэтому восточные философы не могли удовольствоваться мышленіемъ разума самимъ по себѣ, или такою философіею, которая въ самомъ этомъ разумѣ находила прирожденную ему истину, словомъ— не могли удовольствоваться эклектизмомъ греко-римской философіи.

Для восточнаго человѣка имѣлъ значеніе не интересъ научно-практическій, господствовавшій какъ въ чисто-греческой поаристотелевой философіи, такъ и въ греко-римской, а религіозно-практическій интересъ, который поэтому и является господствующимъ въ греко-восточной философіи. Этотъ религіозно практическій интересъ выразился въ томъ, что греко-восточная философія имѣла своею конечною верховною цѣлью поставить человѣка въ должное отношеніе къ божеству, а именно, возсоединить посюсторонняго человѣка съ потустороннимъ божествомъ, и тѣмъ привести человѣка къ знанію истины и къ счастью въ посюсторонней, земной жизни.

Съ этимъ религіозно-практическимъ интересомъ, съ этою религіозно-практическою потребностью и состоялъ въ философіи въ нераздѣльной связи верховный принципъ греко-восточныхъ философовъ—божественное откровеніе. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ того какъ скептицизмъ отвергъ возможность познаванія истины разумомъ человѣческимъ, что—спрашивается—оставалось дѣлать философамъ для того, чтобы философія могла продолжать свое дальнѣйшее развитіе? Принять ли предположеніе этого скептицизма, т.-е. правдоподобіе и вѣроятность, и на немъ остановиться? —Но это значило бы сдѣлать вовсе невозможною философію, какъ положительное философское познаваніе; а оно признано было необходимымъ для человѣка, для его практической дѣятельности, жизни, для удовлетворенія самого субъекта, которое имѣла въ

виду *вся* поаристотелева философія, въ томъ числѣ и греко-восточная. Отвергнуть же это предположеніе скептицизма не въ силахъ были вновь появившіеся на востокѣ философы, ибо скептицизмъ пришелъ къ тому, что ничего не утверждалъ какъ истинное и ничего не отрицалъ, какъ ложное. Принять ли предположеніе, верховный принципъ эклектизма — прирожденную разуму человѣческому истину? — Но это предположеніе не представляло никакихъ доводовъ, никакого основанія въ свою пользу. Возвратиться ли къ догматизму, который предшествовалъ скептицизму? Но онъ былъ уже осиленъ этимъ самымъ скептицизмомъ.

Въ такихъ-то обстоятельствахъ вновь явившіеся на востокѣ философы съ одной стороны признали какъ окончательный результатъ всей прежней философіи предположеніе, выразившееся въ скептицизмѣ, что разуму человѣческому, его мышленію, не доступна истина; но они не остановились на этомъ результатѣ, а употребили его только какъ отправную точку для поставленія своего новаго философскаго верховнаго принципа.

Такъ эти новые философы согласились со скептиками, что дѣйствительно разумъ человѣческій не можетъ вообще познать абсолютную истину, но къ этому прибавили, что онъ не можетъ познать ее только тогда, когда этотъ разумъ будетъ стараться познавать ее такъ, какъ до сихъ поръ хотѣли познать ее *всѣ* философы, а именно только одними своими собственными силами, т.-е. однимъ только мышленіемъ самимъ по себѣ; разумъ человѣческій, его мышленіе, разсуждали они, *дѣйствительно* не можетъ познать истины, какъ замѣтили скептики, но только тогда, когда съ этимъ его мышленіемъ не будетъ соединено нѣчто такое, что̀ дѣлаетъ для него возможнымъ познаніе истины вообще, какъ теоретической, т.-е. въ собственномъ смыслѣ истины, такъ и практической, т.-е. добра, блага.

Что̀ же это такое, что̀ должно быть соединено съ мышленіемъ разума человѣческаго, для того, чтобы было возможно для него познаніе той и другой истины?

Это есть не что иное,—сказали себѣ эти новые философы, — какъ откровеніе божества; оно выразилось уже въ вѣрованіяхъ, сказаніяхъ и преданіяхъ восточныхъ народовъ: но сверхъ того и преимущественно оно ниспосылается божествомъ еди-

ничному человѣку, какъ мудрецу, философу, по особенной милости, благодати къ нему со стороны божества, или-же— овладѣваетъ мудрецомъ въ тѣ чрезвычайно рѣдкіе и быстро преходящіе моменты, когда вся душа этого мудреца преисполняется божествомъ, или—что все равно—когда она находится въ состояніи *энтузіазма*, тождественнаго съ вѣрой. Такъ утверждалъ Филонъ Александрійскій, жившій въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х. Неоплатоники же утверждали, что божественное откровеніе ниспосылается человѣку, когда онъ чрезъ постепенное приготовленіе себя къ соединенію своей души съ божествомъ, ставъ мудрецомъ, придетъ въ состояніе *экстаза*.

Греческое слово *экстазисъ* значитъ буквально *изступленіе*, въ смыслѣ какъ бы отреченія души человѣческой не только отъ всего для нея внѣшняго, но и отъ всего, что составляетъ личность, индивидуальность единичнаго человѣка, такъ что въ состояніи экстаза человѣкъ какъ бы не существуетъ лично, индивидуально, а живетъ единою жизнью съ божествомъ, слѣдовательно, какъ бы предвкушаетъ уже въ земной, посюсторонней жизни потустороннее вѣчное блаженство.

Такимъ образомъ въ греко-восточной философіи соединяется мышленіе разума человѣческаго съ божественнымъ откровеніемъ, но такъ что первое подчиняется послѣднему, слѣдовательно божественное откровеніе есть верховный принципъ этой философіи. Въ такомъ соединеніи и состоитъ сущность синкретизма греко-восточной философіи, какъ общій характеръ,— такъ что въ этомъ смыслѣ всѣ греко-восточные философы были синкретиками.

Синкретическая философія, основываясь именно на предположеніи откровенія божествомъ человѣку всего истиннаго, какъ на своемъ верховномъ принципѣ, имѣла въ виду практическую цѣль: удовлетворить единичнаго человѣка во всѣхъ отношеніяхъ, т.-е. удовлетворить его разуму, которому присуще стремленіе къ познанію теоретической и практической истины, и удовлетворить его волѣ, которой присуще стремленіе къ добру, счастью. Но греко-восточная философія не могла достигнуть такой своей конечной практической цѣли по слѣдующимъ главнымъ причинамъ:

1) По своему синкретическому характеру. Хотя греко-

восточные философы думали, что ихъ философскія ученія и народныя восточныя религіозныя вѣрованія и сказанія въ сущности тождественны между собою, и потому соединяли ихъ; однако это тождество было только мнимое, а потому и соединеніе ихъ оказалось на самомъ дѣлѣ не болѣе какъ смѣшеніемъ; ибо это соединеніе было результатомъ произвольныхъ толкованій, разныхъ натяжекъ, большею частью, конечно, безсознательныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, никакъ нельзя отрицать ни различія чисто-греческихъ философовъ между собою, ни различія народныхъ восточныхъ вѣрованій и сказаній между собою, ни, наконецъ, различія между этими философскими ученіями, съ одной стороны, и религіозными вѣрованіями—съ другой, а во многихъ отношеніяхъ даже и противоположности. Еслибы они были тождественны, то мы имѣли бы *одну* греко-восточную философскую систему, а между тѣмъ мы имѣемъ *нѣсколько* такихъ различныхъ философскихъ системъ. Слѣдовательно греко-восточная философія, не будучи въ сущности своей тождественною, не могла оправдать основательности своего синкретическаго направленія.

2) И по своему верховному принципу греко-восточная философія не могла достигнуть своей цѣли—удовлетворенія субъекта, абстраируя, отвлекая его отъ всего внѣшняго. Правда всѣ греко-восточные философы поставляли верховнымъ принципомъ своей философіи божественное откровеніе, но этотъ принципъ былъ только мнимо однимъ и тѣмъ же у всѣхъ ихъ; ибо всѣ они по-своему понимали его, понимая по-своему же и божество, которое открывается человѣку. Поэтому всякій человѣкъ могъ спросить философа: „Отъ какого же божества я могу ждать откровенія истины: отъ Филонова, или отъ божества неоплатониковъ, или отъ божества неопиѳагорейцевъ, и проч. и проч., и *какъ* могу я ждать отъ божества такого откровенія—по милости ли благодати его, или приведя себя въ состояніе энтузіазма, или приведя себя въ состояніе экстаза? Какому божественному откровенію долженъ я слѣдовать: тому ли, которое предлагается, какъ таковое, Филономъ, или же неоплатониками, или же другими греко-восточными философами?“ Невольно рождались въ человѣкѣ и такіе вопросы: что̀ же это за божественное откровеніе, которое не одно и то же, а раз-

лично? Чтò же это за абсолютная истина, которая не одна и та же, а различна? Какимъ образомъ одно и то же божество открываетъ различную истину? Вѣдь это самопротиворѣчіе, слѣдовательно не можетъ быть, чтобы греко-восточная философія пришла къ истинѣ. Если же *сама* она не пришла къ истинѣ, то она не могла къ ней привесть никакого человѣка. А если не могла привесть человѣка къ истинѣ, то она не могла привесть его и къ верховному добру, благу, счастью, словомъ—не могла достигнуть той цѣли, къ которой стремилась: удовлетворить человѣка, какъ субъекта, абстраированнаго отъ всего внѣшняго.

Наконецъ 3) греко-восточная философія не могла удовлетворить субъекта, какъ человѣка вообще, и потому еще, что то божественное откровеніе истины, которое она признавала *необходимымъ* условіемъ для познанія истины со стороны человѣческаго ума, есть откровеніе только весьма частное, можно сказать исключительное, а вовсе не всеобщее, т.-е. откровеніе истины не всѣмъ людямъ, не всему человѣчеству, а только мудрецамъ, философамъ, да и для этихъ весьма немногихъ избранныхъ это есть откровеніе только по особенной, а не общей для всѣхъ людей благодати Божіей, или же только мгновенно ниспосылаемое въ чрезвычайно рѣдкія и быстро-преходящія мгновенія такого состоянія, придти въ которое не всякій человѣкъ—ни даже мудрый—способенъ во всякое время, т.-е. состояніе энтузіазма или экстаза, а не откровеніе постоянное, изъ котораго всякій человѣкъ могъ бы всегда, во всякое время черпать, какъ изъ неизсякаемаго источника, все истинное и доброе, необходимое ему ежеминутно для всей его дѣятельности и жизни.

Вотъ главныя причины, почему греко-восточная философія не могла достигнуть своей конечной практической цѣли, не могла удовлетворить субъекта, т.-е. человѣка, въ его отрѣшеніи отъ всего внѣшняго.

Но этимъ же самымъ объясняется, почему греко-восточная философія, сколь долго и сколь сильно она ни боролась съ христіанскимъ ученіемъ, особенно же въ лицѣ неоплатониковъ —этихъ великихъ завершителей всей древней философіи,— должна была уступить ему, признать себя побѣжденною, вос-

кликнувъ вмѣстѣ съ умирающимъ византійскимъ императоромъ Юліаномъ: „Ты побѣдилъ меня, Галилеянинъ!“ Ибо, во-первыхъ, христіанское ученіе представляло собою единое цѣльное ученіе, а не синкретическое; во-вторыхъ, верховный принципъ этого ученія есть откровеніе единаго божества, всѣми христіанами одинаково признаваемаго, и, въ-третьихъ, божественное откровеніе, признаваемое христіанами, предлагается уже всему человѣчеству, какъ доступное всѣмъ и каждому во всякое время и на всякомъ мѣстѣ.

Раздѣлъ первый: догматики.

I. *Стоики.* Стоики составляютъ одну особенную преемственную философскую школу. Основателемъ ея былъ *Зенонъ Киттійскій*, происходившій изъ города Китіонъ на островѣ Кипрѣ. Онъ жилъ отъ 320 по 260 г. до Р. Х. и былъ ученикомъ циника Кратеса, потомъ мегарика Стильпона, и наконецъ академика Полемона.

Свое ученіе преподавалъ онъ въ Аѳинахъ, въ στοά ποίκιλη, что̀ значитъ — портикъ, крытая галлерея съ колоннадой и съ расписными стѣнами. Отсюда ученики и послѣдователи Зенона были прозваны впослѣдствіи *философами изъ стои*, или просто *стоиками*; сперва-же ихъ называли *зеноніанцами*. Философское ученіе стоиковъ называется *стоицизмомъ*.

Мы скажемъ здѣсь только о старѣйшихъ стоикахъ, подобно тому, какъ говорили въ концѣ пятаго отдѣла о старѣйшихъ перипатетикахъ, ибо и тѣ, и другіе были продолжателями чисто-греческой философіи; о позднѣйшихъ же, или новѣйшихъ стоикахъ, какъ стоикахъ-эклектикахъ, мы скажемъ въ третьемъ раздѣлѣ.

Зенонъ имѣлъ много учениковъ и послѣдователей. Самымъ замѣчательнымъ изъ нихъ былъ *Хризиппъ*, родомъ изъ города Тарсосъ въ Киликіи, жившій отъ 280 по 206 г. до Р. Х. Онъ привелъ въ систему и развилъ въ подробностяхъ стоическое ученіе, написавъ около 700 сочиненій, изъ которыхъ ни одно не дошло до насъ. Хризиппа называли *вторымъ основателемъ* стоицизма.

Кромѣ этихъ двухъ древнѣйшихъ стоиковъ, разными писа-

телями упоминаются еще и многіе другіе древнѣйшіе стоики; но о нихъ не сообщается ничего замѣчательнаго для насъ, а потому мы не будемъ здѣсь даже и поименовывать ихъ.

Стоики написали множество сочиненій, но всѣ они погибли уже въ древности, а до насъ дошли только немногіе отрывки изъ нихъ, сохраненные въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ древнихъ писателей, дополнившихъ ихъ такими показаніями, что мы можемъ теперь представить съ достаточною ясностью философскую систему стоиковъ, хотя вообще мы не можемъ указать, какое именно ученіе изъ этой системы принадлежитъ въ отдѣльности тому или другому стоику.

Стоическая философія, какъ и вся поаристотелева философія, отличалась отъ предшествующихъ ей философскихъ системъ абстрактнымъ субъективизмомъ, а отъ прочей поаристотелевой философіи она отличается преобладающимъ въ ней практическимъ направленіемъ.

Тотъ и другой отличительный характеръ стоической философіи проявился въ ней уже съ самаго начала, т.-е. съ самаго основанія стоической философской школы Зенономъ подъ вліяніемъ особенныхъ историческихъ обстоятельствъ.

Зенонъ жилъ въ то время, когда нравственность его соплеменниковъ, *грековъ*, была разслаблена и когда государственная, политическая жизнь его согражданъ была подавлена вслѣдствіе подавленія политической независимости Аѳинъ, такъ что государство уже не могло дать своимъ гражданамъ ни счастья, ни руководства къ добродѣтели. Поэтому Зенонъ возъимѣлъ мысль спасти отъ нравственнаго разслабленія и отъ политическаго давленія какъ самого себя, такъ и всѣхъ тѣхъ согражданъ своихъ, которые еще были въ состояніи послѣдовать за нимъ, уча ихъ, что человѣкъ долженъ находить въ самомъ себѣ и счастіе, и руководство къ добродѣтели. Такова *основная мысль*, проходящая чрезъ всю систему стоической философіи. Главною существенною цѣлью ея было сдѣлать человѣка независимымъ какъ отъ государства, такъ и отъ всего внѣшняго, вообще научить его находить полное самодовлѣніе и счастіе только въ самомъ себѣ, въ своей добродѣтели, требующей подавленія въ душѣ человѣческой всѣхъ неразумныхъ природныхъ влеченій, пожеланій, всѣхъ аффектовъ, страстей,

словомъ—требующей безстрастія (апатіи), ибо оно единственно въ состояніи сдѣлать человѣка совершенно равнодушнымъ ко всему его окружающему и, слѣдовательно, вполнѣ независимымъ отъ всего внѣшняго, очистивъ его волю отъ того, что̀ можетъ осквернить ее и придавъ ей такую силу, чтобы человѣкъ могъ совершенно свободно руководиться во всей своей практической дѣятельности разумомъ, какъ истинною своею природою.

Такимъ-то образомъ у стоиковъ философія, съ одной стороны, получаетъ характеръ абстрактнаго субъективизма, а съ другой стороны практическое направленіе, но такое, которое еще не подавляетъ теоретическаго, а только является преобладающимъ надъ нимъ; стоики поставили главною цѣлью своего ученія не теоретическое знаніе, а его нравственное вліяніе на практическую человѣческую дѣятельность. Другими словами—на познаніе взглянули стоики не какъ на самоцѣльное, не такъ, какъ смотрѣли на него Платонъ и въ особенности Аристотель, а, напротивъ, только какъ на средство придти человѣку къ добронравственной практической дѣятельности, къ добродѣтели, тождественной со счастьемъ, такъ что, по ученію стоиковъ, не теоретическая дѣятельность или мышленіе, какъ у Аристотеля, а практическая дѣятельность является высшею, преобладающею надъ теоретическою дѣятельностью. Въ этомъ смыслѣ, по ученію стоиковъ, всякое философское теоретическое изслѣдованіе состоитъ или непосредственно, или посредственно въ услуженіи добродѣтели, которая поэтому и есть главная, существенная цѣль всей философіи. Философія—говорили стоики—есть искусство, т.-е. практическое умѣнье, и притомъ самое высшее искусство, умѣнье быть добродѣтельнымъ. Она требуетъ изученія добродѣтели; добродѣтель же изучается, или ей поучаемся, когда мы упражняемся въ ней. Слѣдовательно въ этомъ смыслѣ сама философія есть добродѣтель, а многія различныя добродѣтели суть части философіи. Добродѣтельная жизнь есть у стоиковъ тотъ центръ, къ которому устремляются всѣ ихъ философскія изслѣдованія. Какъ ни высоко цѣнили стоики теоретическую философію—логику и физику, нераздѣльную у нихъ съ метафизикой, однакоже они говорили о ней, что она необходима человѣку лишь настолько, насколько служитъ ему средствомъ

распознать, что̀ есть добро и что̀ зло, и что̀ поэтому человѣкъ долженъ дѣлать и чего долженъ избѣгать. Что же касается чисто-теоретической дѣятельности, мышленія, которое Аристотелемъ было превознесено надъ всею практическою дѣятельностью, то стоикъ Хризиппъ прямо говоритъ, что требовать отъ философа, чтобы онъ предавался теоретическимъ изслѣдованіямъ ради ихъ самихъ, значитъ требовать, чтобы онъ предавался удовольствіямъ (ἡδονή), ибо дѣло, задача философіи привести человѣка къ добродѣтели и чрезъ нее къ счастью. Но спрашивается: въ чемъ же состоитъ счастье и добродѣтель? Это рѣшаетъ у стоиковъ ихъ этика. Слѣдовательно этика есть цѣль, къ которой устремлена, какъ средство, вся теоретическая философія стоиковъ. Въ этой теоретической философіи по ея содержанію и слѣдуетъ различать логику и физику, которая у нихъ нераздѣльна съ метафизикой, слѣдовательно этика стоиковъ есть цѣль ихъ логики и физики, но такъ, что онѣ служатъ ея обоснованіемъ.

Итакъ, при изложеніи стоической философіи, должно начать съ ихъ логики и физики, служащихъ основаніемъ ихъ этики, и окончить этикою, какъ ихъ цѣлью. Такъ мы и поступимъ.

А. Логика. Въ виду нашей спеціальной цѣли, мы могли бы обойтись безъ нея, если бы не было особеннаго обстоятельства, которое заставляетъ насъ, не излагая всей стоической логики, привесть изъ нея нѣкоторыя положенія; это обстоятельство состоитъ въ томъ, что противъ вѣрности ея положеній и возстали скептики, и такимъ образомъ пришли къ своему скептицизму; слѣдовательно ученіе скептиковъ вовсе не можетъ быть понято, если не знать тѣхъ положеній стоиковъ, противъ вѣрности которыхъ возстали скептики. Впрочемъ для желающихъ ознакомиться со всею стоическою логикою я могу рекомендовать сочиненіе Людвига Штейна (*Ludwig Stein*, „Die Erkenntnisstheorie der Stoa“. Berlin, 1888).

Стоическая логика есть ученіе о познаніи.

Это познаніе понимали стоики какъ основанное на эмпиріи, т.-е. на опытѣ и наблюденіи единичныхъ существъ; слѣдовательно стоическая логика есть ученіе объ опытномъ, или эмпирическомъ, познаніи.

Предметы такой стоической логики, какъ ученіе объ эмпирическомъ познаніи, суть главнымъ образомъ представленія.

Подъ представленіемъ разумѣли стоики вообще познаніе единичнаго существа, которое они называли вообще тѣломъ (σῶμα), но въ особенномъ смыслѣ этого слова, о которомъ мы скажемъ въ изложеніи „Физики“.

Единичное существо или тѣло оказываетъ реальное, дѣйствительное впечатлѣніе на наши внѣшнія чувства (возбуждающія въ насъ извѣстное ощущеніе). Изъ воспріятій внѣшнихъ чувствъ образуются въ душѣ человѣка сперва воспоминанія; потомъ изъ многихъ однородныхъ воспоминаній образуется эмпирія (опытное познаніе), именно опытныя эмпирическія представленія, и наконецъ изъ эмпиріи, т.-е. изъ представленій, разумъ нашъ образуетъ понятія посредствомъ умозаключеній, основывающихся на сравненіи воспріятій или на соединеніи ихъ, или на аналогіи. Такъ образованныя понятія выводятъ насъ за предѣлы области непосредственно воспринимаемаго нашими внѣшними чувствами. Образованіе изъ эмпиріи понятій совершается: или 1) природнымъ, естественнымъ путемъ, или же 2) путемъ искусственнымъ, методически. Путемъ естественнымъ, природнымъ, т.-е. соотвѣтствующимъ природѣ, сущности человѣческаго мышленія вообще, образуются равномѣрно во всѣхъ людяхъ тѣ всеобщія, т.-е. общія людямъ, понятія, которыя признали стоики естественными, природными нормами всякой истины и всякой добродѣтели, т.-е. мѣрилами, критеріями того, что̀ истинно и что̀ ложно, а также и того, что̀ нравственно-хорошо и что̀ нравственно-дурно. Итакъ самыя высшія понятія, каковы именно понятія истины и добра, и даже понятіе божества, этимъ именно путемъ образуются изъ эмпиріи. Путемъ же искусственнымъ или методически образуются тѣ знанія, науки, къ которымъ не всѣ люди способны. При этомъ собственно подъ *знаніемъ* стоики разумѣли твердое, неопровержимое понятіе, а подъ *наукой*—систему такихъ понятій.

Главная задача логики—установить мѣрило, критерій истины, т.-е. истинности (достовѣрности) нашихъ представленій и понятій (т.-е. согласія ихъ съ реальными предметами).

Этотъ критерій находили стоики въ понимаемости пред-

ставленій или въ той очевидности (эвиденціи), которая имъ присуща и съ которой представленія и понятія какъ бы напирають на нашу думу (нашъ разумъ), или въ убѣдительной ихъ силѣ, въ убѣдительности ихъ.

Въ этомъ смыслѣ внѣшнія чувства, представленія и понятія показываютъ намъ истину, приводятъ насъ къ познанію истины, къ знанію, къ наукѣ, къ философіи, къ мудрости.

Въ томъ, что единственнымъ первоначальнымъ источникомъ всѣхъ нашихъ представленій и понятій признавали стоики воспріятія внѣшнихъ чувствъ, состоитъ сенсуализмъ стоической философіи. Замѣчательно въ этомъ отношеніи, что уже стоики, для объясненія происхожденія всего нашего познаванія, употребили тотъ наглядный примѣръ, который впослѣдствіи привелъ Локкъ: стоики говорили, что душа человѣка, при его рожденіи, похожа на чистую, т.-е. неисписанную, хартію, и что только впослѣдствіи исписывается она мало-по-малу воспріятіями внѣшнихъ чувствъ.

Этотъ стоическій сенсуализмъ находится въ нераздѣльной связи съ предметомъ стоической этики—съ практическою дѣятельностью человѣка, а именно: при всей нашей практической дѣятельности мы приходимъ со всѣми единичными существами, тѣлами, въ непосредственное соотношеніе чрезъ посредство, напримѣръ, внѣшнихъ чувствъ. Слѣдовательно при всякой нашей практической дѣятельности мы должны признать тѣ существа, съ которыми приходимъ въ соотношеніе, въ ихъ чувственной реальности, какъ они дѣйствуютъ на наши внѣшнія чувства. Такъ реальность единичныхъ существъ, тѣлъ, доказывается намъ съ практической стороны тѣмъ, что эти существа, тѣла, дѣйствуютъ на наши внѣшнія чувства, но также и наоборотъ—тѣмъ, что они подлежатъ нашему на нихъ дѣйствію посредствомъ внѣшнихъ чувствъ. Слѣдовательно, съ практической стороны, и субъектъ, и объектъ такого дѣйствія показываются намъ чувственными, тѣлесными существами, тѣлами. Вотъ на этой точкѣ зрѣнія и остановились стоики, вслѣдствіе практическаго характера своей философіи; они разсуждали такъ:

Дѣйствительно-сущее есть то̀, что̀ непосредственно дѣйствуетъ на насъ или, наоборотъ, что̀ подлежитъ нашему непосредственному дѣйствію на него. А такъ какъ это есть чувственное,

тѣлесное существо, тѣло, то все дѣйствительно-сущее есть чувственное, тѣлесное, все есть тѣло.

Совокупность всѣхъ такихъ единичныхъ существъ, тѣлъ, есть природа вообще (φύσις). Она есть предметъ уже второй части стоической философіи, ихъ физики.

Такъ переходимъ мы отъ стоической логики къ стоической физикѣ.

Б. Физика. Предметъ стоической физики есть природа (φύσις), т.-е. весь міръ, въ смыслѣ совокупности всѣхъ единичныхъ существъ или тѣлъ, составляющихъ единое стройное живое цѣлое, живое существо (ξῶον), т.-е. душевное и разумное (ἔμψυχον καὶ λογικον), въ которомъ нѣтъ ничего, чтò было бы неразумно и нецѣлесообразно, такъ что даже вредное и злое нужны для полноты законченности, совершенства этого единаго всецѣлаго, и что только нравственная порочность, какъ неразумность, какъ противное природѣ, есть дѣйствительно нѣчто злое.

Всей природѣ или всему міру въ этомъ смыслѣ, равно какъ и всякому единичному существу въ этой природѣ, въ этомъ мірѣ, или всякому тѣлу, присущи два принципа, которые, слѣдовательно, суть принципы всего: *матерія* (ὕλη) и *сила* (δύναμις).

Эти два принципа всего первоначальнаго заимствованы стоиками у Аристотеля,—это суть два извѣстные Аристотелевы принципа всего (матерія и форма), но своеобразно преобразованные и развитые стоиками.

А именно: стоики опредѣлили матерію, какъ пассивно-сущее, а форму—какъ активно-сущее, удержавъ для перваго изъ этихъ принциповъ Аристотелево названіе (ὕλη), а Аристотелеву форму назвавъ силою (δύναμις), ибо уже и у Аристотеля форма имѣла значеніе движущей, дѣятельной причины, силы.

Ближайшимъ образомъ опредѣлили стоики значеніе этихъ двухъ своихъ принциповъ всего и соотношенія между ними такимъ образомъ:

Если мы представимъ себѣ сущимъ нѣчто совершенно пассивное, т.-е. нѣчто такое, чтò можетъ, имѣетъ возможность, способность претерпѣвать на себѣ всякое дѣйствіе, а вслѣд-

ствіе того принимать всякую форму и всякое качество, слѣдовательно что̀ способно всячески измѣняться, но что̀ само по себѣ не дѣятельно, не имѣетъ никакой формы и никакого качества, неспособно произвести никакого въ себѣ измѣненія, то мы придемъ къ стоическому понятію о матеріи, какъ пассивному принципу всего. Если же мы представимъ себѣ сущимъ нѣчто совершенно-активное, т.-е. нѣчто такое, что̀ оказываетъ цѣлесообразное и разумное дѣйствіе на матерію, заставляя ее принимать безконечно разнообразныя формы и качества, слѣдовательно измѣняться, то мы придемъ къ стоическому понятію о силѣ, какъ активному принципу всего.

Слѣдовательно матерія и сила состоятъ между собою въ такомъ соотношеніи, что сила дѣйствуетъ на матерію, а матерія претерпѣваетъ эти дѣйствія.

Такъ, опредѣленныя матерія и сила суть у стоиковъ принципы всего, нераздѣльно присущіе всей природѣ, всему міру и всякому единичному существу въ мірѣ, или тѣлу.

Такъ преобразованы были стоиками два Аристотелевы принципа всего—матерія и форма—въ два же принципа—матерію и силу, и притомъ съ ближайшимъ опредѣленіемъ ихъ соотношенія, какъ пассивнаго и активнаго сущаго во всей природѣ, во всемъ мірѣ и въ каждомъ его единичномъ существѣ, или тѣлѣ, въ томъ смыслѣ, что сила, дѣйствуя на матерію, производитъ въ ней всѣ измѣненія или придаетъ ей всѣ формы и качества.

Но еслибы стоики остановились на признаніи матеріи и силы, какъ на двухъ самостоятельныхъ и, слѣдовательно, верховныхъ принципахъ всего, то и ихъ философія была бы такъ же дуализмомъ, какъ и Аристотелева.

Но стоики не остановились на этомъ дуализмѣ, а старались, напротивъ, взойти къ монизму, и притомъ не тѣмъ путемъ, какимъ Аристотель пришелъ къ своему мнимому верховному принципу, къ такъ-называемой имъ первой формѣ, первой субстанціи, перводвижущей, но неподвижной причинѣ, къ своему божеству, а совершенно другимъ путемъ, который уже самъ собою вытекаетъ изъ опредѣленнаго ими соотношенія между матеріею и силою, какъ между пассивнымъ и активнымъ принципомъ всего.

Такъ какъ сила дѣйствуетъ на матерію, саму по себѣ пассивную, то изъ этого слѣдуетъ, что онѣ состоятъ между собою въ такой причинной, кавзальной связи, что сила есть причина, а матерія есть дѣйствіе этой причины. Но всякое дѣйствіе состоитъ въ зависимости отъ своей причины, или всякое дѣйствіе подчиняется своей причинѣ; слѣдовательно матерія подчиняется силѣ, а потому матерія не есть самостоятельный принципъ относительно силы, а есть принципъ, ей подчиненный. Слѣдовательно единственный, самостоятельный, ни отъ чего независимый, все себѣ подчиняющій, надъ всѣмъ возвышающійся принципъ всего есть сила. Итакъ сила есть единый, т. е. единственный, верховный принципъ всего.

Отсюда прямо слѣдуетъ, что все, что̀ есть и что̀ становится, происходитъ, совершается во всемъ мірѣ и во всякомъ единичномъ существѣ міра, въ тѣлѣ, есть не что иное, какъ дѣйствіе единой, единственной причины, какъ первопричины, которая есть единая, единственная сила, какъ первосила, или, другими словами, изъ единой первосилы, какъ первопричины всего, какъ верховнаго принципа всего, вытекаетъ вся дѣятельность, вся жизнь въ мірѣ; „ибо (говорятъ стоики) какъ могъ бы міръ быть такимъ абсолютно-гармоническимъ (стройнымъ), единымъ, цѣлымъ, еслибы въ немъ не господствовала единая (одна и та же) сила?“ Эту единую дѣйствующую въ мірѣ, вседвижущую, абсолютно-живую первосилу, какъ первопричину всей жизни въ мірѣ, какъ верховный принципъ, стоики признаютъ дѣйствующею цѣлесообразно, разумно, проникающею весь міръ, оживляющею, одушевляющею его. Эту первосилу стоики обозначаютъ разными именами, называя ее то всепроникающею душою, или міровою душою, разумомъ, или абсолютно-совершеннымъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи существомъ, всемогущимъ, всевѣдущимъ и преблагимъ, то просто природою, Зевсомъ, божествомъ вообще, которое первоначально соединяло въ себѣ первоматерію (эѳиръ) и первоумъ (первоогонь), и притомъ въ абсолютно-безформенномъ и безкачественномъ видѣ; потомъ это божество произвело изъ себя міръ, движимый и управляемый божествомъ, владычествующимъ надъ міромъ, какъ его душа, и потому весь міръ божественъ; всякое единичное существо въ мірѣ или всякое тѣло

есть не что иное, какъ божественная, разумная сила, живая душа, облеченная въ матерію, въ плоть, являющаяся господствующею въ единичномъ существѣ, какъ душа въ тѣлѣ, чѣмъ и придается единство всякому единичному существу, всякому тѣлу. Бо̀льшая или мѐньшая степень единства, котораго достигаетъ существо въ мірѣ, обусловливаетъ и бо̀льшую или мѐньшую степень развитія въ немъ разума, такъ что человѣкъ, какъ земное существо, представляющее наибольшее единство, есть самое разумное земное существо. Такимъ образомъ вездѣ въ мірѣ разсѣяны, какъ сѣмена, живыя, разумныя силы, составляющія сущность (субстанцію) всѣхъ единичныхъ существъ и называемыя стоиками также λόγοι σπερματικοί (сѣменными мыслями). Поэтому тѣломъ (σῶμα) называли стоики все дѣйствующее (дѣятельное) въ мірѣ, и въ этомъ смыслѣ они считали тѣлами не только то̀, что̀ мы теперь называемъ физическимъ тѣломъ, т.-е. всякое чувственное существо и всякое чувственное явленіе, напримѣръ день и ночь, но даже сверхчувственное, напримѣръ истину и добродѣтель. Таковъ настоящій міръ, проистекающій изъ божества, какъ верховнаго принципа.

Всѣ безконечно разнообразныя единичныя, отдѣльныя существа въ мірѣ, или тѣла, съ ихъ сущностями (субстанціями), разумными силами, связываются, соединяются, приводятся къ единству, что̀ стоики, слѣдуя Гераклиту, называютъ закономъ, въ смыслѣ вѣчнаго, неизмѣннаго, непреложнаго закона, который господствуетъ въ непрестанномъ теченіи всего, т.-е. въ возникновеніи и прехожденіи единичныхъ существъ, какъ міровыхъ формъ. Этотъ законъ природы, или природный, естественный, міровой законъ, называли стоики, также слѣдуя Гераклиту, судьбою, т.-е. природною необходимостью, или же Провидѣніемъ.

Этимъ закономъ, на основаніи вѣчнаго предопредѣленія и необходимой кавзальной связи, связи причинъ и дѣйствій, силы и матеріи, цѣлесообразно, разумно устрояется порядокъ всего существующаго, порядокъ во всемъ мірѣ. Устрояя такимъ образомъ весь міръ, этотъ законъ дѣлаетъ міръ совершеннымъ, т.-е. приводитъ безконечное разнообразіе существъ въ мірѣ къ стройному, гармоническому единству. Такому совершенству міра не противорѣчитъ (говорили стоики) и существованіе зла въ мірѣ,

ибо самое зло дѣлаетъ божество своимъ орудіемъ добра, блага, т.-е. служащимъ верховной цѣли міра, которая и есть добро, благо. (Въ этомъ ученіи лежитъ зародышъ *теодицеи*, т.-е. ученія о правдѣ и справедливости Божіей).

Небесныя тѣла въ мірѣ суть самыя высшія единичныя существа, которыя стоики представляли себѣ блаженными богами. На землѣ же самое высшее существо—человѣкъ. Ему, какъ всякому единичному существу, присуща сила, которая въ немъ есть то̀, что̀ называется единичною человѣческою душою, такъ что душа, какъ сила, есть причина всей дѣятельности человѣка. Но единичная человѣческая душа не относится къ верховному принципу, къ міровой душѣ, просто только какъ часть къ цѣлому, какъ единичная жизненная сила къ міровой жизненной силѣ, изъ которой она истекаетъ, а состоитъ съ ней въ *особенно* близкомъ сродствѣ, въ какомъ не состоятъ прочія земныя существа. Это особенно близкое сродство человѣческой души съ міровою душою проявляется тѣмъ больше и сильнѣе, чѣмъ исключительнѣе господствуетъ въ человѣческой душѣ разумъ, какъ истинная природа человѣка.

Въ подчиненіи этому господству разума всего того, что̀ есть внутреннее въ человѣкѣ, т.-е. что̀ есть въ его душѣ, а слѣдовательно, наоборотъ, въ независимости души человѣческой отъ всего внѣшняго и состоитъ свобода человѣческой души, самоопредѣляющейся и въ своемъ мышленіи, своихъ сужденіяхъ, умозаключеніяхъ (теоретически), и въ своемъ хотѣніи, пожеланіи, а слѣдовательно и въ своихъ поступкахъ (практически). Приписывая человѣческой душѣ такую теоретическую и практическую свободу, стоики вмѣняли человѣку въ вину не только всѣ его поступки, но и всѣ его пожеланія, и даже всѣ его мысли, т.-е. дѣлали его за нихъ отвѣтственнымъ, утверждая, что отъ него самого зависитъ обратиться или къ истинѣ, или же ко лжи, заблужденію, такъ что всѣ пожеланія и мысли человѣка столько же въ его власти, въ его волѣ, какъ и всѣ его поступки, ибо всѣ они суть не что иное, какъ продукты его свободной воли.

На такомъ признаніи, съ одной стороны, разума, какъ истинной природы, сущности человѣка, а съ другой — теоретической и практической свободы его воли, т.-е. зависи-

мости всей теоретической и практической дѣятельности человѣка отъ его свободной воли, отъ внутренняго въ немъ, отъ его души, а не отъ чего-либо внѣшняго, и основывается вся стоическая этика, къ которой мы такимъ образомъ и переходимъ чрезъ посредство стоическаго ученія о единичной, человѣческой душѣ, какъ состоящей, вслѣдствіе своей разумной природы, сущности, въ ближайшемъ сродствѣ съ стоическимъ верховнымъ принципомъ.

В. Этика. Стоическая этика есть преимущественно дальнѣйшее развитіе этическаго ученія циниковъ, какъ стоическая физика—видѣли мы—есть преимущественно дальнѣйшее развитіе Аристотелевой метафизики и физики. Обращаясь къ содержанію стоической этики, мы должны различать въ немъ прежде всего общія положенія стоической этики и особенное приложеніе ихъ къ жизни единичнаго человѣка и къ общественной жизни; назовемъ первую, общую часть чистою этикою, а вторую, особенную часть—прикладною.

Общая или чистая этика. Сюда принадлежатъ три ученія: а) о верховномъ добрѣ, благѣ или счастіи, состоящемъ въ добродѣтели; б) о добродѣтели, и в) о мудрецѣ, ибо мудрецъ-то и есть идеалъ счастливаго и добродѣтельнаго человѣка.

а) Ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ или счастьѣ. Общее всѣмъ единичнымъ существамъ природное влеченіе, инстинктъ, есть инстинктъ *самосохраненія* и *самолюбія.* Отсюда слѣдуетъ, что всякое единичное существо стремится къ тому, чтобы быть тѣмъ, что̀ оно есть само по себѣ, по своей сущности, а эта сущность есть его природа. Слѣдовательно для всякаго единичнаго существа имѣетъ достоинство или есть добро, благо, то̀, что согласно съ его природою. Итакъ конечная, верховная цѣль всѣхъ стремленій всякаго единичнаго существа, верховное добро, благо или счастье, какъ имѣющее для него абсолютное достоинство, можетъ состоять только въ совершенномъ согласіи его съ самимъ собою или съ его природою.

Но сущность, природа человѣка состоитъ въ его разумѣ; слѣдовательно для человѣка согласное съ природою можетъ быть только то̀, что̀ согласно съ разумомъ, или что̀ разумно.

Но совершенное согласіе существа съ самимъ собою, съ своею сущностью, съ своею природою есть совершенство при-

роды единичнаго существа, а это природное, естественное совершенство есть добродѣтель этого существа. Слѣдовательно только добродѣтель есть добро, благо для существа, есть его счастье.

То же самое должно сказать и о человѣкѣ въ особенности.

Поэтому стоики говорили: „Только добродѣтель есть добро, благо"; или—„счастье состоитъ исключительно въ добродѣтели".

Поэтому все, что̀ Аристотель причислялъ также къ счастью, какъ къ верховному добру, благу, какъ-то: здоровье, красота и прочія внѣшнія преимущества, стоики исключаютъ изъ понятія верховнаго блага, добра, говоря, что это суть развѣ только средства къ добру, а не добро само по себѣ. Ибо добро, само по себѣ, по опредѣленію стоиковъ, есть только то̀, что̀ имѣетъ *абсолютное* достоинство,—а такое достоинство имѣетъ только добродѣтель; все же прочее, что̀ имѣетъ достоинство, только условно и только относительно чего-либо другого, обусловливаясь чѣмъ-либо другимъ или сравнительно съ другимъ (напр. богатство сравнительно съ бѣдностью),—все это не заслуживаетъ имени добра. Поэтому различіе между добрымъ и дурнымъ состоитъ не въ степени бо̀льшаго достоинства перваго предъ вторымъ (такъ что будто бы добро то̀, что̀ лучше другого), а въ самой сущности того и другого: что̀ само по себѣ не есть добро, то не можетъ стать добромъ никакимъ образомъ.

То же самое, конечно, слѣдуетъ сказать и о злѣ: что̀ не есть зло само по себѣ, то̀ не можетъ стать зломъ никакимъ образомъ.

Итакъ добро есть абсолютно доброе или добродѣтель, а зло есть абсолютно злое или порочность. Все же остальное, какъ бы ни было значительно дѣйствіе, вліяніе его на бытъ, на жизнь человѣка, не есть ни добро, ни зло, а есть безразличное. Такъ ни здоровье, ни богатство, ни почести и т. п., ни даже самая жизнь не суть добро, и наоборотъ—ни болѣзнь, ни бѣдность, ни отсутствіе почестей и т. п., ни даже самая смерть не суть зло,—а все это есть безразличное; или есть только матерія, которая можетъ быть употреблена присущею человѣку силою, душою, какъ на доброе, такъ и на злое, дурное.

Всего же менѣе (говорили стоики) состоитъ оно (счастье) въ удовольствіи, наслажденіи (ἡδονή). Ἡδονή само по себѣ есть нѣчто абсолютно безразличное. Все, что̀ только можно сказать въ его пользу, это то̀, что оно есть естественное послѣдствіе добродѣтели; однакоже къ этому слѣдуетъ прибавить, что оно есть такое послѣдствіе, безъ котораго можетъ и должна обходиться добродѣтель, а слѣдовательно и счастіе. Да и вообще добродѣтель не нуждается ни въ какой внѣшней къ ней прибавкѣ, заключая въ себѣ самой *всѣ* условія для счастья. Какъ наказаніе дурного, такъ и награда добраго поступка заключаются непосредственно въ самомъ качествѣ поступка, въ томъ, что дурное дѣяніе есть противное природѣ человѣка, разуму, а доброе согласно съ природою человѣка, съ разумомъ. Эту мысль выразили стоики въ такомъ краткомъ положеніи: „Добродѣтель самодовлѣюща для счастья“. Въ этомъ-то смыслѣ и говорили стоики о самодовлѣніи, атараксіи добродѣтели, признавая это ея самодовлѣніе столь абсолютнымъ, что въ противоположность Аристотелю они утверждали, что доставляемое добродѣтелью счастье нисколько не увеличивается даже отъ его продолжительности (т.-е. для счастья, доставляемаго добродѣтелью, вовсе не нужно, чтобы оно продолжалось довольно долго), и слѣдовательно вовсе не нужна долголѣтняя жизнь человѣка. Такъ какъ добродѣтелью стоики признавали согласіе природы человѣка съ разумомъ,—они утверждали, что добродѣтельный испытываетъ въ такомъ согласіи самодовольство, чувствуя себя абсолютно удовлетвореннымъ внутренне, абсолютно счастливымъ и, слѣдовательно, абсолютно свободнымъ, независимымъ отъ всего внѣшняго.

Преимущественно во внутренней независимости добродѣтельнаго человѣка, слѣдовательно въ отрицательномъ добрѣ, благѣ, полагали стоики его верховное добро, благо, счастіе, а не въ удовольствіи, доставляемомъ добродѣтелью, не въ положительномъ добрѣ. Опредѣляя счастіе такимъ образомъ, стоики полагали его въ безстрастіи (ἀπάθεια), т.-е. въ отсутствіи въ душѣ человѣческой того, что̀ ее изъ активной силы превращаетъ въ пассивный принципъ, отъ чего она страдаетъ: это и суть страсти или аффекты.

Итакъ стоики опредѣлили верховное добро, благо, счастье,

какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны. Ихъ положительное и отрицательное опредѣленіе можетъ быть выражено коротко такъ: верховное добро, счастье состоитъ въ добродѣтели, нераздѣльной съ апатіей, безстрастіемъ.

Но что такое есть сама добродѣтель?—отвѣтъ на этотъ вопросъ есть предметъ слѣдующаго ученія.

б) Ученіе о добродѣтели. Стоики смотрѣли на верховное добро, счастье преимущественно съ отрицательной стороны; а такъ какъ верховное добро, счастіе они вовсе не отдѣляли отъ добродѣтели, то и на добродѣтель они смотрѣли преимущественно съ отрицательной же стороны. Ихъ отрицательное опредѣленіе добродѣтели можетъ быть выражено такъ: добродѣтель состоитъ въ апатіи или во внутренней независимости разумной души отъ неразумныхъ аффектовъ, а слѣдовательно и отъ всего внѣшняго, возбуждающаго въ его душѣ аффекты.

Съ одной стороны, человѣкъ есть по природѣ своей разумное существо; какъ разумное существо, человѣкъ имѣетъ природное влеченіе ко всему разумному, какъ согласному со своею природою, какъ къ доброму, и напротивъ, природное отвращеніе отъ всего, что тому противно, какъ отъ дурного, злого. Это суть разумные инстинкты разумной силы единичной человѣческой души. Но, съ другой стороны, въ душѣ человѣческой, именно въ ея неразумной силѣ, есть неразумные природные инстинкты, влеченія къ внѣшнему, возбуждающему въ ней неразумные аффекты.

Слѣдуя разумнымъ инстинктамъ, подчиняя имъ неразумные инстинкты, неразумные аффекты, господствуя надъ ними, человѣкъ добродѣтеленъ; напротивъ, подчиняясь неразумнымъ инстинктамъ, предаваясь неразумнымъ аффектамъ, человѣкъ порочень.

Неразумные аффекты суть такія душевныя движенія, которыя преступаютъ должную мѣру, именно уничтожаютъ то правильное соотношеніе между разумною и неразумною силами души человѣческой, вслѣдствіе котораго разумная сила должна господствовать надъ неразумною, или неразумный аффектъ есть такое состояніе человѣческой воли, при которомъ

она увлекается къ неразумному, къ противному природѣ, къ несогласному съ нею.

Поэтому человѣкъ самъ по себѣ ни добродѣтеленъ, ни порочен, а становится таковымъ по своей собственной волѣ, чрезъ то, что или господствуетъ надъ неразумными аффектами (тогда онъ становится добродѣтельнымъ), или же подчиняется имъ (тогда онъ становится порочнымъ).

Всѣ неразумные аффекты суть продукты ошибочнаго, ложнаго представленія человѣка о добрѣ и злѣ. Такъ напр., скупость есть ложное представленіе о достоинствѣ богатства, что будто бы оно есть добро само по себѣ или что въ немъ заключается верховное добро, благо, счастіе человѣческое.

Изъ ложныхъ представленій о добрѣ и злѣ происходитъ и вся порочность человѣка; ложное же представленіе есть отсутствіе разумѣнія, истиннаго знанія, или—незнаніе. Напротивъ, добродѣтель происходитъ изъ истиннаго представленія о добрѣ и злѣ, изъ его разумѣнія, знанія. Но въ знаніи полномъ, совершенномъ состоитъ мудрость (σοφία); поэтому для совершенной добродѣтели необходима мудрость, или добродѣтель, основываемая на этомъ разумѣніи, знаніи, мудрости. Но счастіе достигается единственно добродѣтелью; слѣдовательно для достиженія счастья необходима мудрость, ибо она необходима для добродѣтели.

Въ этомъ-то смыслѣ, говорятъ стоики, добродѣтель есть мудрость, а именно есть энергія доброй воли, какъ силы, коренящейся въ мудрости. Поэтому добродѣтель немыслима безъ разумѣнія, мудрости, какъ своего корня, основанія, но и наоборотъ—мудрость немыслима безъ добродѣтели, какъ своей цѣли. Мудрость и добродѣтель составляютъ вмѣстѣ правильное, должное состояніе души человѣческой или, можно сказать, добродѣтель и мудрость есть сама душа человѣческая, какъ ей слѣдуетъ быть по ея разумной природѣ, сущности.

Но такъ какъ неразумные аффекты суть инстинкты, которые переступаютъ должную мѣру, которые противорѣчатъ разуму, то по этой именно причинѣ стоики требовали отъ мудраго и добродѣтельнаго человѣка полнаго господства надъ неразумными аффектами, и утверждали, что тогда только можно говорить о добродѣтели и мудрости человѣка, когда ему

удастся подавить въ душѣ своей всѣ аффекты. Слѣдовательно истинно-добродѣтельный и нераздѣльно съ тѣмъ и мудрый человѣкъ—словомъ, истинный мудрецъ—абсолютно свободенъ, независимъ отъ всѣхъ аффектовъ, или вполнѣ безстрастенъ, апатиченъ.

Съ формальной стороны стоики опредѣляли добродѣтель, обращая вниманіе на то, какимъ образомъ дѣйствуетъ добродѣтель,—они говорили:

„Жить сообразно, согласно (соотвѣтственно) природѣ значитъ жить добродѣтельно, а для человѣка жить согласно съ природою значитъ жить разумно". Слѣдовательно добродѣтель въ формальномъ отношеніи есть согласная съ природою, разумная жизнь человѣка.

Съ матеріальной же стороны опредѣляютъ стоики добродѣтель, разсматривая содержаніе добродѣтельной жизни, какъ жизни согласной съ природою, или разумной. Они говорили, что для человѣка добродѣтельная, или согласная съ природою, или разумная жизнь состоитъ въ томъ, чтобы слѣдовать закону. Этотъ законъ опредѣляютъ они такъ: законъ есть правый разумъ (recta ratio), повелѣвающій, что̀ долженъ человѣкъ дѣлать и чего долженъ избѣгать. Это есть законъ природы человѣка, законъ природный, естественный, вѣчный, непреложный, царь всего, какъ божественнаго, такъ и человѣческаго, властитель добрыхъ и дурныхъ дѣяній, мѣрило праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго,—словомъ, это есть законъ нравственный вообще. Исполненіе этого закона есть для человѣка нравственный долгъ, обязанность. (Замѣтимъ, что понятіе обязанности встрѣчается впервые у стоиковъ.)

Всѣ нравственныя обязанности человѣка раздѣляютъ стоики на два главные рода: 1) обязанности человѣка, какъ разумнаго существа къ самому себѣ, какъ субъекту, касающіяся прямо внутренней сущности, внутренней природы самого человѣка, какъ субъекта,—или субъективныя добродѣтели,—и 2) обязанности человѣка къ другимъ разумнымъ существамъ, съ которыми онъ состоитъ въ общеніи, къ божеству и къ людямъ, или общественныя обязанности, или общественныя, объективныя добродѣтели, имѣющія другія разумныя существа своимъ предметомъ, объектомъ.

Но сама по себѣ, безъ отношенія къ различнымъ предметамъ, добродѣтель едина. Однакоже, такъ какъ она коренится въ знаніи, въ мудрости, а предметы ихъ многоразличны, то и добродѣтель, относительно предметовъ, также многоразлична или множественна.

Но изъ всего множества добродѣтелей есть четыре кардинальныхъ добродѣтели,—тѣ же самыя, о которыхъ упоминалъ уже и Сократъ и которыя окончательно установилъ Платонъ. Это суть: мужество, разумѣніе, умѣренность и правда и справедливость.

1) *Разумѣніе* есть знаніе добра и зла, а также знаніе и безразличнаго.

2) *Мужество* есть знаніе того, чего должно искать и, слѣдовательно, чего не должно страшиться, и чего должно избѣгать, слѣдовательно чего должно страшиться, а также знаніе того, что̀ есть безразличное.

3) *Умѣренность* есть также знаніе того, что̀ должно искать и чего избѣгать, и что̀ безразличноно въ смыслѣ господства разума, разумныхъ инстинктовъ надъ неразумными, надъ аффектами. Наконецъ —

4) *Правда и справедливость* есть знаніе праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго, или воздаяніе каждому по достоинству.

Но все множество добродѣтелей образуетъ собственно одну (единственную) добродѣтель, ибо и добро едино (единственно).

На этомъ единствѣ добродѣтели, а слѣдовательно и наоборотъ, на единствѣ порочнаго, основывается положеніе стоиковъ: кто обладаетъ добродѣтелью, тотъ обладаетъ *всею* добродѣтелью (а не отчасти), и, наоборотъ, въ комъ нѣтъ добродѣтели, въ томъ ея нѣтъ *вовсе* (а не отчасти).

На этомъ основаніи, всѣхъ людей, все человѣчество дѣлятъ стоики на два разряда: на людей добродѣтельныхъ, или мудрецовъ, и на людей порочныхъ, или неразумныхъ. Эти два разряда людей абсолютно отдѣляютъ они одинъ отъ другого, такъ что въ мудрецѣ нѣтъ никакого неразумія, а въ неразумномъ человѣкѣ—никакой мудрости. Мудрый живетъ согласно съ природою, съ разумомъ, съ нравственнымъ закономъ, подчиняя неразумные аффекты разуму, живетъ добродѣтельно; напротивъ, неразумный живетъ тому противно, подчиняясь неразумнымъ

аффектамъ. Между двумя этими крайностями нѣтъ переходовъ, какъ нѣтъ ихъ между добромъ и зломъ, между добродѣтелью и порочностью, равно какъ и нѣтъ степеней мудрости и неразумія.

Абсолютный мудрецъ—въ противоположность абсолютно неразумному человѣку—есть у стоиковъ не что иное, какъ ихъ нравственный идеалъ, идеалъ добродѣтельнаго, мудраго, а вмѣстѣ съ тѣмъ непремѣнно и счастливаго человѣка.

Какъ же они представляютъ его себѣ? Это есть предметъ уже третьяго и послѣдняго ученія общей или чистой стоической этики.

в) Ученіе о мудрецѣ. Мудрецъ живетъ согласно съ природою, т.-е. съ разумомъ, не заботясь ни о чемъ внѣшнемъ, въ полномъ самодовлѣніи и спокойствіи, и находя въ этой своей независимости верховное добро, благо, счастье. Поэтому мудрецъ счастливъ и въ оковахъ, ибо тѣломъ онъ можетъ быть рабъ, но духомъ онъ самъ себѣ господинъ.

Далѣе, онъ переноситъ съ непоколебимымъ спокойствіемъ и равнодушіемъ всѣ измѣнчивыя случайности въ жизни, все, что̀ люди обыкновенно называютъ счастіемъ и несчастіемъ, радостью и печалью, удовольствіемъ и страданіемъ, добромъ и зломъ; ибо онъ знаетъ, что все это съ точностью предопредѣлено вѣчною судьбою (природою, необходимостью), и что слѣдовательно всякое противодѣйствіе неизбѣжному было бы безуміемъ, несогласнымъ съ природою, вообще съ разумнымъ въ природѣ и съ своею собственною природою, съ своимъ разумомъ.

Поэтому мудрецъ всегда руководится природою, разумомъ, зная; что все въ природѣ разумно, цѣлесообразно, что природа есть единое цѣлое, въ которомъ все находится въ связи (телеологической).

Мудрецъ никогда не впадаетъ ни въ уныніе, ни въ слабость; онъ никогда не страдаетъ, т.-е. не признаетъ какого-либо непріятнаго ощущенія зломъ, а потому онъ не сочувствуетъ страданіямъ другихъ существъ, не чувствуетъ состраданія къ другимъ; ибо чего онъ не считаетъ зломъ самъ для себя, того не можетъ считать зломъ и для другихъ.

Мудрецъ не имѣетъ никакихъ пороковъ, никакихъ недостатковъ, а также и никакихъ заблужденій. Все, что̀ онъ ни дѣлаетъ,—дѣлаетъ совершенно; всѣ добродѣтели соединены въ немъ. Только мудрецъ истинно-свободенъ, ибо только онъ опре-

дѣляетъ самъ себя изъ себя же самого, дѣйствуя согласно со своею сущностью, разумною природою. Только мудрецъ прекрасенъ и достоинъ любви, ибо только добродѣтель истинно-прекрасна и достойна любви. Только мудрецъ истинно-богатъ, ибо внутреннія душевныя блага суть самыя драгоцѣнныя сокровища, а истинное богатство состоитъ въ неимѣніи нужды ни въ чемъ внѣшнемъ; мудрецъ богатъ даже абсолютно, ибо кто на все смотритъ вѣрно, кто все знаетъ совершенно, какъ что̀ есть по истинѣ, тотъ все имѣетъ въ своемъ внутреннемъ душевномъ (умственномъ) владѣніи, и кто изъ всего дѣлаетъ должное, истинное, разумное употребленіе, тотъ хозяинъ (собственникъ) всего. Только мудрецъ истинно набоженъ; онъ другъ боговъ, ибо повинуется божеству, разуму (повинуясь разумному, онъ повелѣваетъ во имя разумнаго); только онъ знаетъ обязанности истиннаго гражданина. Только мудрецъ умѣетъ повиноваться и повелѣвать; поэтому только мудрецы суть истинные цари, правители народовъ; только они суть истинные кормчіе, хорошіе полководцы и т. д. Только мудрецъ способенъ быть истиннымъ другомъ, только онъ знаетъ обязанности истиннаго друга. Мудреца ничто не изумляетъ и ничто не приводитъ въ ужасъ, ибо онъ знаетъ, что все въ мірѣ разумно, и проч. Словомъ, мудрецъ абсолютно добродѣтеленъ, совершенъ, безстрастенъ, не имѣетъ никакихъ потребностей, абсолютно счастливъ, блаженъ не менѣе самого божества (Зевса), ибо разница между счастьемъ Зевса и счастьемъ мудреца только во времени (счастіе, блаженство Зевса вѣчно, а счастіе мудреца временно), но эта разница не существенна, ибо продолжительность счастья ничего не прибавляетъ къ качеству его.

Въ этомъ изображеніи мудреца, какъ идеала, выражается правильный идеализмъ стоической этики. Идеальная, добродѣтельная, субъективная воля единичнаго человѣка, вмѣстѣ съ субъективнымъ его мудрымъ умомъ, является здѣсь абсолютно отдѣленною, отвлеченною, абстрактною отъ всѣхъ (внѣшнихъ) чувственныхъ, природныхъ условій жизни, абсолютно независимою отъ всего, чѣмъ ограничивается природное, чувственное существованіе единичнаго человѣка, который является чистымъ органомъ, орудіемъ мірового объективнаго ума, или разумнаго въ мірѣ. Словомъ, въ этомъ изображеніи мудреца уже вполнѣ выра-

жается своеобразный абстрактный субъективизмъ стоической философіи, а слѣдовательно этимъ изображеніемъ мудреца она собственно должна бы заканчиваться. Но такъ какъ въ стоической философіи преобладало *практическое* направленіе, то стоики обратили вниманіе и на практическое приложеніе своихъ общихъ положеній къ жизни единичнаго человѣка.—Такъ переходимъ къ особенной или прикладной этикѣ стоиковъ.

Особенная или прикладная этика. Такъ какъ государственная жизнь, вслѣдствіе историческихъ обстоятельствъ, потеряла уже свое прежнее значеніе, прежній интересъ для грековъ, а на первый планъ выступила жизнь единичнаго человѣка, то стоики—въ приложеніи своихъ общихъ этическихъ положеній къ частной жизни—на эту жизнь обратили особенное вниманіе предпочтительно предъ обязанностями человѣка къ государству. Это преобладаніе этики въ собственномъ смыслѣ надъ политикою обусловлено и всѣмъ характеромъ, духомъ стоической философіи. Ибо такъ какъ, по ученію стоиковъ, все счастіе единичнаго человѣка единственно зависитъ отъ его внутренняго душевнаго состоянія, такъ какъ на это счастіе единичнаго человѣка ничто внѣшнее не могло имѣть никакого вліянія, то стоическая этика должна была заниматься преимущественно счастіемъ, т.-е. верховнымъ добромъ и добродѣтелью, а слѣдовательно обязанностями единичнаго человѣка къ самому себѣ и къ другимъ людямъ, какъ единичнымъ индивидамъ.

Въ самомъ дѣлѣ стоики высказали и въ этомъ отношеніи не мало правилъ для практической дѣятельности человѣка, вдаваясь даже въ разныя подробности, излагать которыя намъ вовсе нѣтъ нужды. Всѣ эти обязанности имѣютъ въ виду сдѣлать человѣка самодовлѣющимъ, независимымъ отъ всего внѣшняго, слѣдовательно и отъ другихъ людей въ ихъ отдѣльности, а не только отъ государства.

Однакоже стоики вовсе не имѣли при этомъ намѣренія отрывать единичнаго человѣка отъ естественной, природной связи его съ другими разумными существами. Напротивъ, они думали, что чѣмъ внутренно независимѣе станетъ единичный человѣкъ, тѣмъ сильнѣе будетъ въ немъ дѣйствовать инстинктъ общенія съ другими людьми; такъ что мудрецъ не ограничивается только собою, но и дѣйствуетъ для общаго совершен-

ства всѣхъ разумныхъ существъ, людей. Эту мысль основывали стоики на такомъ разсужденіи.

Такъ какъ дѣятельность единичнаго человѣка должна быть разумная, а разумная дѣятельность состоитъ въ подчиненіи ея разуму, то поэтому всѣ разумныя существа должны опредѣляться въ своей дѣятельности однимъ и тѣмъ же разумомъ, какъ общимъ имъ разумнымъ закономъ, и чрезъ то признавать себя частями одного и того же единаго цѣлаго, одного и того же общенія всѣхъ разумныхъ существъ. Слѣдовательно всѣ разумныя существа должны состоять между собою въ общеніи. Поэтому и человѣкъ, какъ разумное существо, долженъ жить не только для себя одного, но и для общенія разумныхъ существъ. Какъ все вообще сродное взаимно притягивается, такъ и въ особенности взаимно притягиваются всѣ разумныя существа, ибо разумная душа—одна и та же во всѣхъ разумныхъ существахъ. Изъ сознанія разумными существами единства между собою вытекаетъ непосредственно инстинктъ общенія между единичными разумными существами. „Всѣ они,—говорилъ Цицеронъ (въ духѣ стоиковъ),—подчинены разуму, слѣдовательно у всѣхъ ихъ одинъ и тотъ же законъ и одно и то же право (lex et jus), и всѣ они подчиняются этому закону и праву, дѣйствуютъ для цѣлаго, для общенія между собою". Въ то время какъ всѣ прочія существа въ мірѣ существуютъ для разумныхъ существъ, разумныя существа существуютъ другъ для друга. Слѣдовательно общеніе между ними есть законъ природы разумныхъ существъ. Поэтому съ животными, какъ съ неразумными существами, люди не находятся ни въ какомъ правоотношеніи, съ самими собою также нѣтъ, а правду и справедливость можемъ мы, люди, осуществлять только относительно разумныхъ существъ, каковы боги и люди.

Въ отношеніяхъ людей между собою стоики различали двѣ главныя добродѣтели, какъ общественныя обязанности людей другъ къ другу: правду и справедливость и человѣколюбіе, ибо ими-то—говорили они—и держится (сохраняется) общеніе между людьми.

Общеніе между людьми, основанное на правдѣ и справедливости и на человѣколюбіи, двояко: 1) общеніе между опредѣленными, единичными людьми—это общеніе, основанное един-

ственно на человѣколюбіи—это дружба, и 2) общеніе между людьми вообще, основанное также и на правдѣ и справедливости, какъ упорядоченное закономъ и вообще правомъ общежитіе,—это государство. О дружбѣ мы говорить не будемъ, а обратимся къ государству. Единичный человѣкъ, какъ гражданинъ, не долженъ отрекаться отъ того, чтобы чрезъ принятіе участія въ государственной, политической жизни осуществлять въ немъ добро и препятствовать злу.

Но стоическій идеалъ государства — это государство мудрецовъ, рядомъ съ которымъ они не ставятъ никакого другого государства. Въ этомъ государствѣ мудрецовъ уничтожается уже все, что̀ разграничиваетъ, разъединяетъ людей; ибо раздѣленіе людей на единичные, враждебные между собою народы признавали стоики противнымъ природѣ людей, какъ равно-разумныхъ существъ. Поэтому въ государствѣ мудрецовъ всѣ люди—братья между собою, въ немъ человѣкъ становится уже гражданиномъ міра (κοσμοπολίτης), ибо это есть міровое государство, κοσμοπολίτεια. Такимъ образомъ у стоиковъ мѣсто политики заступаетъ космополитизмъ. Въ возможность осуществить въ дѣйствительности всеміріное государство могли вѣрить стоики-греки послѣ того, какъ Александръ Македонскій соединилъ существовавшія тогда государства не только единою политическою связью, но и единствомъ образованія, а стоики-римляне—послѣ того, какъ Римъ сталъ всемірною монархіею. Съ другой стороны, космополитизмъ соотвѣтствовалъ и духу всей философіи стоиковъ, ибо если общеніе между людьми основывается единственно на томъ, что всѣмъ людямъ равно общъ разумъ, что всѣ они равно суть разумныя существа, то отсюда прямо слѣдовало, что нѣтъ причины ограничивать общеніе между людьми однимъ какимъ-либо народомъ, что всѣ люди равно близки другъ къ другу, что всѣ они суть члены одного тѣла, какъ единаго существа, въ которомъ дѣйствуетъ и единая сила, ибо одна и та же природа создала ихъ съ одною и тою же разумною душою и съ однимъ и тѣмъ же назначеніемъ.

Но такъ какъ всѣ люди равны, какъ равно-разумныя существа, то они всѣ вмѣстѣ и образуютъ одно (единственное) общеніе, гдѣ божественный разумъ есть всеобщій для всѣхъ людей законъ. А такъ какъ подчиненіе общему закону есть

существенное условіе того людского общенія, которое называется государствомъ, то отсюда слѣдуетъ, что всѣ люди суть члены одного и того же государства, или суть граждане міра, космополиты. Этотъ общій для всѣхъ людей, какъ гражданъ міра, законъ и есть всеобщій міровой законъ, законъ природы, естественный, природный законъ. Онъ есть первоисточникъ какъ вообще всѣхъ нравственныхъ нормъ, такъ и въ особенности всѣхъ нормъ общественной людской жизни. Въ этомъ смыслѣ стоики называли его нормою праведнаго и справедливаго (слѣдовательно естественный, природный законъ есть первоисточникъ всѣхъ положительныхъ законовъ). Въ этомъ смыслѣ стоики и говорили, что праведное и справедливое основывается на природѣ, а не на установленіи. Этому природному, естественному закону всѣ люди обязаны подчиняться, какъ божественному разуму, какъ природѣ вещей и какъ своей собственной разумной природѣ. Въ этомъ подчиненіи и состоитъ добродѣтель, нераздѣльная со счастьемъ. Міровой законъ владычествуетъ во всеміpномъ государствѣ стоиковъ, какъ право природы, естественное право, которое поэтому есть общечеловѣческое право.

Итакъ стоики были первые философы, разъединившіе сущность, природу человѣка, а чрезъ то внесшіе разъединеніе и въ понятіе, сущность права, принципомъ котораго до стоиковъ почитались природныя влеченія въ гармоніи съ разумомъ. Самымъ крупнымъ важнымъ послѣдствіемъ такого разъединенія была та односторонность въ поставленіи принциповъ права, которая проявляется въ системахъ философіи права, принадлежащихъ уже къ новѣйшей исторіи философіи права, именно: вся собственно новая исторія философія права, т.-е. отъ Гуго Гроція до Канта, представляетъ такія системы философіи права или естественнаго права, которыя кладутъ въ свою основу, какъ принципы права, *только* природныя влеченія, а слѣдующая затѣмъ, новѣйшая исторія философіи права, т.-е. начиная съ Канта, открывается такими системами философіи права, которыя кладутъ въ свою основу, какъ принципъ права, только *умъ* (ratio), отчего эти системы и называются *раціоналистическими*.

Еще замѣтимъ, что стоики, при постановленіи своего эти-

ческаго принципа, обратили особенное вниманіе на ту сторону права и вообще нравственности, съ которой право представляется какъ свобода, опредѣленная только съ отрицательной стороны, т.-е. какъ независимость отъ всего объективнаго, отъ нравовъ и обычаевъ, законовъ и учрежденій государства,—именно они признали право, опредѣляемое разумною природою, умомъ, разумное право—возвышающимся надъ тѣмъ правомъ, которое они первые назвали правомъ по положенію, т.-е. надъ положительнымъ правомъ.

Такимъ образомъ у стоиковъ впервые находимъ мы сознаніе о главномъ раздѣленіи права, въ смыслѣ юридическаго закона, на право положительное и естественное.

Во всей стоической философіи видно практическое ея направленіе; это направленіе является у стоиковъ еще только преобладающимъ надъ теоретическимъ. Но рядомъ съ ними являются философы, у которыхъ теоретическое направленіе подавляется практическимъ, и которые поэтому отстоятъ отъ Аристотеля дальше стоиковъ. Это—эпикурейцы; такъ мы къ нимъ и переходимъ.

Въ заключеніе обращу вниманіе моихъ читателей на замѣчательное, общедоступно изложенное сочиненіе *Вейгольда* (*Weygoldt*, „Die Philosophie der Stoa", Leipzig, 1883) о стоикахъ вообще, какъ старѣйшихъ, такъ и позднѣйшихъ.

II. *Эпикурейцы.* Эпикурейцы составляли также, какъ и стоики, особенную преемственную философскую школу, но съ тѣмъ отличіемъ, что эпикурейцы, по свойству ихъ ученія, вовсе не встрѣчаются между эклектиками; поэтому о представителяхъ эпикурейской школы мы будемъ говорить только въ этомъ, первомъ раздѣлѣ.

Основателемъ эпикурейской школы былъ *Эпикуръ*, родомъ съ острова Самоса, жившій отъ 341 по 270 г. до Р. Х. Около 306 г. до Р. Х. переселился онъ въ Аѳины и здѣсь училъ въ своемъ саду, гдѣ и жили вмѣстѣ съ нимъ его ученики, которыхъ называли поэтому „мудрствующими жителями сада". Здѣсь онъ основалъ особенную философскую школу, которая по его имени была названа эпикурейскою; ученики его и послѣдователи назывались эпикурейцами, а самая философія эпикуреизмомъ.

Эпикуръ успѣлъ придать своему философскому ученію такую законченность, что его ученіе оставалось неизмѣннымъ въ продолженіе долгаго времени, т.-е. до IV столѣтія по Р. Х.,— когда оно совсѣмъ вымерло

Изъ сочиненій Эпикура сохранились весьма незначительные отрывки, но зато мы имѣемъ нѣсколько такихъ древнихъ извѣстій объ эпикуреизмѣ, что можемъ составить себѣ о немъ достаточно ясное общее понятіе.

Эпикурейская философія имѣетъ, какъ и стоическая, характеръ абстрактнаго субъективизма, общій впрочемъ всей поаристотелевой философіи. Кромѣ того, эпикурейская философія отличается также практическимъ направленіемъ, какъ и стоическая, но съ тою существенною разницею, что въ то время, какъ у стоиковъ практическое направленіе было еще только преобладающимъ надъ теоретическимъ, у эпикурейцевъ практическое направленіе является уже подавляющимъ направленіе теоретическое.

Эпикуръ, какъ и Зенонъ Киттійскій, находилъ, что цѣль философіи—практическая, а именно счастіе единичнаго человѣка. Самая философія—говорили эпикурейцы—есть не что иное, какъ энергія (дѣятельность), которая посредствомъ рѣчи и мышленія приводитъ (человѣка) къ счастливой жизни.

Но между тѣмъ какъ стоики еще высоко ставили теоретическое познаніе, логику, и познаніе природы, физику, основывая на нихъ свою этику, Эпикуръ прямо отзывался о теоретическомъ познаніи вообще съ неуваженіемъ.

Эпикурейцы говорили, что философъ, ищущій собственно только счастія, можетъ вовсе обойтись безъ логики въ смыслѣ теоріи научнаго познаванія, а что для него нужна только каноника, т.-е. познаніе канона въ смыслѣ признака истины.

О физикѣ же, нераздѣльной съ метафизикой, эпикурейцы говорили, что мы вовсе не нуждались бы въ ней, еслибы она не показывала намъ, что всѣ явленія въ природѣ объясняются заключающимися въ ней самой, а не внѣ ея лежащими причинами, и еслибы чрезъ это физика не приводила насъ къ заключенію, что такъ какъ внѣ природы нѣтъ причинъ, то и нечего человѣку страшиться ихъ таинственнаго на него дѣйствія и этими суевѣрными страхами возмущать свое душевное

спокойствіе, а слѣдовательно и счастье. Поэтому эпикурейская физика была приспособлена какъ средство къ устраненію всего мѣшающаго счастью человѣка, слѣдовательно она была приспособлена къ ихъ этикѣ, такъ что этика была у нихъ корнемъ физики, а не наоборотъ.

Вотъ въ какомъ смыслѣ я сказалъ, что эпикуреизмъ отличается отъ стоицизма такимъ практическимъ направленіемъ, которое подавляетъ теоретическое направленіе въ философіи, а не только преобладаетъ надъ нимъ, какъ у стоиковъ.

Въ эпикурейской философіи, по ея содержанію, слѣдуетъ различать тѣ же три главныхъ части ея, какъ и въ стоической: 1) логику, но только въ смыслѣ каноники; 2) физику, нераздѣльную у нихъ съ метафизикой, и 3) этику.

1. *Логика.* Изъ нея мы приведемъ, какъ изъ логики стоиковъ, только то̀, что̀ необходимо для яснаго пониманія скептицизма, который, правда, возставалъ преимущественно противъ стоицизма, но тѣмъ не менѣе возставалъ и противъ эпикуреизма, ибо и стоицизмъ, и эпикуреизмъ были представителями догматизма, а скептицизмъ вооружался противъ догматизма *вообще.*

Мы уже сказали, что собственно логику, въ смыслѣ теоріи научнаго познанія, замѣнили эпикурейцы тѣмъ, что̀ они назвали каноникою, которая ограничивалась установленіемъ канона, въ смыслѣ признака или критерія истины.

Такимъ канономъ истины признали эпикурейцы единичныя настоящія, т.-е. моментальныя впечатлѣнія, производимыя единичными вещами, какъ чувственными, тѣлесными существами, на органы внѣшнихъ чувствъ человѣка. Они утверждали, что показанія нашихъ внѣшнихъ чувствъ, или чувственныя воспріятія и ощущенія, непосредственно истинны, т.-е. реальны, согласны съ самими чувствуемыми или ощущаемыми вещами, предметами, заключая въ себѣ такую убѣдительную для насъ силу, что мы не можетъ сомнѣваться въ ихъ достовѣрности, или, какъ выражается Эпикуръ, что наши чувственныя воспріятія и ощущенія имѣютъ ἐνάργεια (очевидность, эвиденцію).

Слѣдовательно показанія внѣшнихъ чувствъ, или внѣшній опытъ, и суть единственный канонъ истины. Въ этомъ смыслѣ эпикурейская каноника была чисто-сенсуалистическою. Если

они и допускали представленія и понятія, то о представленіи говорили, что оно есть не болѣе, какъ удержанный въ памяти общій образъ чувственно воспринятаго чувственнаго же предмета, вещи. Затѣмъ разумъ нашъ приводитъ эти представленія въ соотношеніе или связь между собою, и такимъ образомъ обобщаетъ ихъ; а эти обобщенія и суть понятія. Но выработанныя такимъ образомъ разумомъ представленія и понятія нуждаются въ повѣркѣ, чтобы можно было признать ихъ достовѣрными, истинными, а для этой повѣрки могутъ служить опять только внѣшнія чувства, чувственныя воспріятія, и ощущенія; слѣдовательно—внѣшній опытъ и наблюденіе, или эмпирія, такъ что допущеніе эпикурейцами представленій и понятій въ ихъ смыслѣ нисколько не умѣряетъ ихъ чистаго сенсуализма.

Съ этимъ чистымъ сенсуализмомъ находится въ тѣснѣйшей связи ихъ чистый же матеріализмъ, который составляетъ существенный характеръ ихъ физики.

2. *Физика.* Цѣль или тенденція всей физики эпикурейцевъ состояла въ томъ, чтобы избавить человѣка отъ всякихъ суевѣрныхъ страховъ и тѣмъ внутренно успокоить его, доставить его душѣ атараксію, которая ведетъ его къ счастью, дѣйствуя для этого отрицательно: посредствомъ объясненія всѣхъ явленій міра естественными причинами,—слѣдовательно, устраняя всѣ сверхъестественныя, сверхчувственныя причины, вѣра въ которыя—по ученію эпикурейцевъ—есть суевѣріе, возбуждающее разные страхи въ людяхъ и тѣмъ нарушающее ихъ атараксію, слѣдовательно дѣлающее ихъ несчастными.

Такими естественными причинами, какъ первопричинами или принципами всего, признали они атомы, объясняя ими всѣ явленія въ мірѣ. Такимъ образомъ они позаимствовали для своей физики, или метафизики, единый принципъ всего отъ натурфилософіи атомистовъ. Помимо атомовъ, эпикурейцы считали вовсе ненужнымъ признавать еще силу, какъ признавали ее стоики, такъ что эпикурейская физика была чисто матеріалистическою, ибо атомы суть у нихъ единственный верховный принципъ всего.

Вслѣдствіе своего чисто-матеріалистическаго міровоззрѣнія эпикурейцы признавали все дѣйствительно существующее тѣлеснымъ, ибо все составлено изъ атомовъ, которые тѣлесны, а

потому и самую душу человѣческую признавали они также тѣлесною и слѣдовательно смертною, хотя и составленною изъ весьма тонкихъ, легкихъ и подвижныхъ атомовъ. Въ душѣ же человѣческой они различали разумную и неразумную части. Разумной части души приписывали они: образованіе представленій и понятій въ ихъ смыслѣ, а также хотѣніе, волю, образующуюся изъ представленій и понятій, вслѣдствіе пріятныхъ и непріятныхъ чувственныхъ ощущеній, и обнаруживающуюся во всѣхъ поступкахъ, во всей практической дѣятельности человѣка. Всю же остальную дѣятельность человѣка приписываютъ они неразумной части его души.

Вслѣдствіе своего чисто-матеріалистическаго міровоззрѣнія, объясняющаго все механическими дѣйствіями атомовъ, какъ природной причины или верховнаго принципа всего, эпикурейцы отрицали не только политическую религію древнихъ, но и божественное провидѣніе, которое признавали стоики, именно всякую дѣятельность божества по отношенію къ міру, ибо вѣра въ дѣятельныхъ боговъ и въ божественное провидѣніе и есть причина тѣхъ суевѣрныхъ страховъ, избавленіе отъ которыхъ считали эпикурейцы существенною отрицательною задачею физики, для того, чтобы избавить человѣка отъ всѣхъ душевныхъ опасеній, тревогъ, отъ всѣхъ душевныхъ страданій, чтобы доставить ему атараксію, и чрезъ то сдѣлать его счастливымъ.

Однакоже эпикурейцы признавали очевидною истиною существованіе боговъ. Ибо это признаніе нужно было имъ для ихъ этики, но въ этихъ видахъ на боговъ посмотрѣли они какъ на существующій въ дѣйствительности идеалъ того счастія, которое признавали они верховнымъ добромъ, конечною, верховною цѣлью всей человѣческой дѣятельности и всей своей философіи, устремленной ими къ тому, чтобы сдѣлать человѣка счастливымъ. Потому боговъ представляли они человѣкоподобными, т.-е. воплощенными, но существенно отличающимися отъ людей тѣмъ, что боги непреходящи (безсмертны), что они не имѣютъ никакихъ человѣческихъ потребностей, обладая полнымъ самодовлѣніемъ, слѣдовательно наслаждаясь абсолютною атараксіею. Но боги такъ же тѣлесны какъ и люди, хотя ихъ тѣло составлено изъ абсолютно тонкихъ, легкихъ и подвиж-

ныхъ, словомъ — эѳирныхъ атомовъ; но съ такимъ тѣломъ боги эпикурейцевъ не могутъ жить ни въ нашемъ и ни въ какомъ другомъ мірѣ, ибо иначе они должны были бы умереть, и страхъ смерти нарушалъ бы ихъ атараксію, а слѣдовательно и блаженство поэтому; боги эпикурейцевъ живутъ во внѣміровыхъ пространствахъ. Блаженству боговъ было бы противно также, еслибы они занимались образованіемъ міровъ и еслибы они управляли мірами, имѣли бы попеченіе о мірахъ вообще и о родѣ человѣческомъ въ особенности; ибо такое мірообразованіе, такое міроуправленіе, такой промыселъ или такое провидѣніе озаботило бы, тревожило ихъ, а это возмущало бы ихъ безмятежность и, слѣдовательно, мѣшало бы абсолютному счастію, блаженству. Поэтому боговъ представляли себѣ эпикурейцы абсолютно свободными, независимыми отъ всякихъ трудовъ, заботъ и попеченій, наслаждающимися абсолютною атараксіею, абсолютнымъ счастьемъ, блаженствомъ, въ бездѣятельности, въ блаженномъ созерцаніи своего вѣчнаго и неизмѣннаго совершенства. Словомъ, эпикурейцы представляютъ себѣ боговъ какъ общество эпикурейскихъ мудрецовъ, т.-е. какъ идеаловъ для единичныхъ людей, ибо ихъ боги имѣютъ все, чего они только пожелать могутъ, и слѣдовательно обладаютъ абсолютнымъ самодовлѣніемъ: имѣютъ и вѣчную жизнь, и постоянную возможность пріятно проводить вмѣстѣ время. Вотъ такихъ-то боговъ (говорятъ эпикурейцы) нечего страшиться людямъ; всѣхъ такихъ боговъ люди должны признавать и почитать единственно за ихъ совершенство, имѣя въ нихъ идеалъ для себя самихъ. Вотъ причина, почему эпикурейцы признали бытіе, существованіе боговъ, но именно тѣхъ, а не другихъ, которые вовсе не суть первопричины или верховные принципы всего, которыми не объясняются никакія явленія въ мірѣ, въ природѣ. Такіе боги не противились цѣли ихъ философіи: сдѣлать человѣка счастливымъ; прочихъ же боговъ, признаваемыхъ народною религіею, равно какъ и провидѣніе, или промыселъ божій о природѣ и о людяхъ, они отвергли, какъ противное этой цѣли.

Итакъ вся физика эпикурейцевъ была ими выработана такъ, чтобы она, руководя человѣка къ счастью отрицательно,

тѣмъ самымъ подготовляла бы этику, какъ уже положительное руководство къ счастью.

3. *Этика.* И въ эпикурейской этикѣ, какъ и въ стоической, мы должны различать въ томъ же смыслѣ этику общую или чистую и этику особенную или прикладную.

А. Общая или чистая этика. Между тѣмъ какъ эпикурейская физика имѣла цѣлью нѣчто отрицательное—устранить отъ человѣка суевѣрный страхъ, возмущающій его внутреннее, душевное спокойствіе, эпикурейская этика имѣла цѣлью уже нѣчто положительное—научить его, въ чемъ состоитъ сущность, понятіе истиннаго счастья, и какимъ образомъ, какими средствами оно можетъ быть достигнуто.

Предметы ея суть тѣ же, какъ и предметы стоической этики, а именно: а) ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ, счастьѣ; б) ученіе о добродѣтели, и в) ученіе о мудрецѣ.

а) Ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ, счастіи. По ученію стоиковъ, единственное абсолютное добро, и слѣдовательно верховное добро, благо, счастіе, состоитъ въ добродѣтели; по ученію же эпикурейцевъ, единственное абсолютное добро, слѣдовательно верховное добро, благо, счастье, состоитъ въ удовольствіи; напротивъ, единственное абсолютное зло есть страданіе; итакъ, удовольствіе есть верховная цѣль всей человѣческой практической дѣятельности; въ удовольствіи состоитъ согласное съ природою и удовлетворяющее человѣка внутреннее состояніе его души.

Слѣдовательно эпикурейцы были гедониками или гедонистами, какъ и киренаики.

Но у эпикурейцевъ ἡδονή опредѣляется ближайшимъ образомъ такъ, что представляетъ многія существенныя отличія отъ ближайшихъ опредѣленій его киренаиками. Такъ какъ этими существенными отличіями разъясняется ученіе эпикурейцевъ о верховномъ добрѣ, благѣ, счастіи, то на нихъ я и обращу вниманіе.

По ученію эпикурейцевъ удовольствія и страданія бываютъ различнаго рода и представляютъ различныя степени. Поэтому эпикурейцы требовали отъ человѣка, чтобы на это обращалъ онъ свое вниманіе при своей практической дѣятельности. Ибо—говорили они—часто случается, что мы не иначе

можемъ достигнуть извѣстнаго удовольствія, какъ отказавшись отъ другихъ удовольствій и даже подвергшись страданіямъ, и, наоборотъ, что мы можемъ избѣжать извѣстнаго страданія не иначе, какъ подвергшись другимъ страданіямъ или отказавшись отъ извѣстнаго удовольствія. Вотъ почему совѣтуютъ эпикурейцы опредѣлять относительное и условное значеніе каждаго удовольствія и страданія, принимая въ разсчетъ, какую именно пользу или же какой вредъ могутъ они причинить намъ, и затѣмъ отказываться отъ удовольствія, если оно грозитъ намъ бо̀льшими страданіями, и подвергаться страданіямъ, если они обѣщаютъ привести насъ къ бо̀льшимъ удовольствіямъ.

Всякое положительное удовольствіе (говорили эпикурейцы) проистекаетъ вслѣдствіе удовлетворенія чувствуемой нами потребности, недостатка, слѣдовательно вслѣдствіе страданія, а потому удовольствіе есть не болѣе, какъ устраненіе страданія. Отсюда—заключаютъ они—сущность и цѣль всякаго удовольствія состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ нестраданіи души, въ томъ, чтобы избавиться отъ страданій, чтобы не имѣть ихъ; положительное же удовольствіе есть только условіе атараксіи, т.-е. есть избавленіе отъ страданія, причиняемаго неудовлетворенною потребностью, слѣдовательно удовольствіе по своей сущности есть нѣчто отрицательное, а не положительное. А такъ какъ удовольствіе есть единственное, абсолютное добро, слѣдовательно верховное добро, благо, счастіе, то и это добро, благо, счастіе есть тоже нѣчто отрицательное, именно есть свобода отъ страданія, какъ отъ зла, или—что̀ все равно—есть нестраданіе (атараксія) и въ этомъ смыслѣ есть душевное спокойствіе, внутренняя безмятежность. Напротивъ, киренаики опредѣляли добро не отрицательно, а положительно, полагая его не въ отрицательномъ удовольствіи, не въ нестраданіи, не въ душевномъ спокойствіи, не въ внутренней безмятежности, а въ положительномъ удовольствіи, въ нѣжномъ движеніи души, въ пріятномъ чувственномъ ощущеніи, въ наслажденіи.

Если душевная атараксія, душевное нестраданіе, есть душевное спокойствіе, внутренняя безмятежность, то отсюда слѣдуетъ, что атараксія есть существенное для души состояніе, именно душевное, внутреннее, сверхчувственное удовольствіе. Напротивъ, у киренаиковъ ихъ положительное удовольствіе есть

чувственное, пріятное ощущеніе. Поэтому киренаики весьма послѣдовательно утверждали, что самое высшее удовольствіе есть чувственное, между тѣмъ какъ, напротивъ, эпикурейцы такъ же послѣдовательно утверждали, что самое высшее удовольствіе есть душевное, скажемъ—духовное.

„Если (говоритъ Эпикуръ) мы и признаёмъ удовольствіе верховною цѣлью (человѣческой дѣятельности и жизни), то не разумѣемъ подъ нимъ удовольствій, испытываемыхъ нравственно-развращенными людьми, вообще не разумѣемъ чувственнаго удовольствія; напротивъ, удовольствіе состоитъ въ томъ, чтобы тѣло наше было свободно отъ всякой боли, а душа наша отъ всякаго безпокойства. Не попойки и пиры, не наслажденіе женщинами, не наслажденіе яствами и напитками дѣлаютъ жизнь пріятною, а разумѣніе, правый умъ (recta ratio), который изслѣдуетъ, почему мы должны дѣлать одно и не дѣлать другого, и который устраняетъ отъ насъ суевѣрные страхи, этихъ величайшихъ враговъ нашего спокойствія“. Слѣдовательно корень удовольствія, а потому и верховнаго блага, счастія, есть разумѣніе, знаніе, философія, мудрость, такъ что только мудрецъ истинно-счастливъ. Чувственное удовольствіе преходяще; оно избавляетъ насъ только отъ *настоящихъ*, моментальныхъ страданій, золъ, удовлетворяя только настоящимъ, моментальнымъ потребностямъ нашимъ; напротивъ, душевное (духовное) удовольствіе непреходяще и избавляетъ душу нашу отъ страданій какъ о томъ, что̀ уже прошло, такъ и въ виду того, чего мы страшимся въ будущемъ. Чувственное удовольствіе никогда не достигаетъ полноты въ ограниченной времемемъ жизни нашей,—напротивъ, только душевное удовольствіе можетъ дать нашей жизни такую полноту, которая не нуждается въ неограниченной ея продолжительности. Но такъ какъ эпикурейская логика была чисто-сенсуалистическою, а ихъ физика чисто-матеріалистическою, то эпикурейцы не могли отрицать того, что чувственное удовольствіе есть первоначальный источникъ всякаго душевнаго удовольствія, такъ что у нихъ и всякое душевное удовольствіе сводится къ чувственному удовольствію, что̀ и согласно съ ихъ чистымъ сенсуализмомъ и чистымъ матеріализмомъ. Въ этомъ смыслѣ Эпикуръ говорилъ:

„Я не могу представить себѣ добра, отвлеченнаго отъ всякаго чувственнаго удовольствія".

Въ непосредственной связи съ изображеннымъ нами ученіемъ эпикурейцевъ о верховномъ благѣ, счастьѣ, находится ихъ ученіе — о добродѣтели.

б) Ученіе о добродѣтели. Эпикурейцы согласны съ стоиками, этими строгими моралистами, въ томъ, что добродѣтель такъ же неотдѣлима отъ счастія, какъ и счастіе неотдѣлимо отъ добродѣтели. И воззрѣніе эпикурейцевъ на понятіе добродѣтели нисколько въ сущности не отличается отъ воззрѣнія на него стоиковъ; такъ что даже стоики, эти заклятые враги эпикурейцевъ, должны были отдать имъ справедливость, что ихъ нравственное ученіе само по себѣ чисто и строго, и что оно и въ своихъ практическихъ примѣненіяхъ, т.-е. въ правилахъ для практической дѣятельности человѣка, не противоположно нравственному ученію стоиковъ.

Но отношеніе, въ которое ставятъ эпикурейцы добродѣтель къ счастію, находится въ рѣзкой противоположности со взглядомъ стоиковъ на соотношеніе между добродѣтелью и счастіемъ.

Стоики находили счастіе въ самой добродѣтели. Напротивъ, Эпикуръ говорилъ, что требовать отъ человѣка, чтобы добродѣтель была ему вожделѣнна сама по себѣ, т.-е. чтобы человѣкъ находилъ въ самой добродѣтели свое счастіе, значитъ гоняться за пустыми мечтами. Только тотъ, кто имѣетъ въ виду удовольствіе, какъ цѣль своей практической дѣятельности, ставитъ для нея цѣль не мечтательную, а реальную. А поэтому добродѣтель не можетъ имѣть значенія абсолютнаго, а имѣетъ только условное и относительное значеніе, т.-е. она не есть конечная, верховная цѣль человѣческой практической дѣятельности, не есть верховное благо, счастіе, а есть только средство къ его достиженію; или, другими словами, не добродѣтель сама по себѣ дѣлаетъ человѣка счастливымъ, а удовольствіе, доставляемое добродѣтелью. Но это удовольствіе состоитъ не въ сознаніи исполненнаго человѣкомъ долга, обязанности своей, а въ избавленіи его отъ душевныхъ тревогъ, что̀ есть, конечно, послѣдствіе всякой добродѣтели, такъ что всякая добродѣтель способствуетъ нашему счастію или служитъ средствомъ

къ его достиженію. Признавая извѣстныя четыре кардинальныя добродѣтели, эпикурейцы показываютъ, чѣмъ именно каждая изъ нихъ споспѣшествуетъ нашему счастію. Такъ разумѣніе споспѣшествуетъ нашему счастію тѣмъ, что оно избавляетъ насъ отъ суевѣрной боязни боговъ и смерти и отъ неумѣренныхъ и суетныхъ пожеланій; что оно учитъ насъ переносить всякое зло какъ нѣчто маловажное и скоропреходящее; что оно указываетъ намъ путь къ прямой и сообразной съ природою жизни. Такъ умѣренность споспѣшествуетъ нашему счастію тѣмъ, что учитъ насъ относиться къ удовольствію и неудовольствію такъ, чтобы на долю нашу доставалось возможно болѣе удовольствій и возможно менѣе неудовольствій. Такъ мужество споспѣшествуетъ нашему счастію тѣмъ, что оно дѣлаетъ насъ способными преодолѣвать всякій страхъ и всякое зло. Такъ, наконецъ, правда и справедливость споспѣшествуетъ нашему счастію тѣмъ, что единственно она даетъ намъ возможность жить безъ той боязни боговъ и людей, которая никогда не оставляетъ преступника (неправеднаго и несправедливаго).

Словомъ, никакая добродѣтель—по ученію эпикурейцевъ—не самоцѣльна, а всякая добродѣтель есть только средство для внѣ ея лежащей цѣли, для счастливой жизни, хотя это средство столь вѣрно и столь необходимо, что счастіе немыслимо безъ добродѣтели, какъ немыслима и добродѣтель безъ счастія.

И несмотря на то, Эпикуръ, въ противорѣчіе съ такимъ своимъ взглядомъ на соотношеніе между счастіемъ и добродѣтелью, требовалъ отъ человѣка, чтобы онъ поступалъ праведно и справедливо, придерживаясь не буквы, а духа законовъ, и не изъ боязни людей, не изъ принужденія, а изъ удовольствія, доставляемаго ему самимъ добромъ.

Затѣмъ эпикурейцы признавали, что мудрый, зная, что только добродѣтель есть единственно вѣрное и необходимое средство достигнуть счастія, будетъ непремѣнно добродѣтельнымъ и, слѣдовательно, счастливымъ. Этотъ счастливый, мудрый и добродѣтельный человѣкъ и есть эпикурейскій мудрецъ. Такъ переходимъ мы къ изображенію эпикурейцами мудреца, какъ нравственнаго идеала.

в) Ученіе о мудрецѣ. Эпикурейцы превозносятъ своего мудреца не менѣе того, какъ превозносятъ его и стоики.

Такъ эпикурейцы приписываютъ своему мудрецу такое господство надъ страданіемъ, которое ни въ чемъ не уступаетъ апатіи, безстрастію стоическаго мудреца, говоря, что мудрецъ сохраняетъ душевное спокойствіе среди жесточайшихъ мученій.

Такъ жизнь своего мудреца эпикурейцы изображаютъ столь совершенною, что это совершенство ни въ чемъ не уступаетъ самодовольствію добродѣтели стоическаго мудреца.

Правда, эпикурейцы говорятъ о своемъ мудрецѣ, что онъ не свободенъ отъ аффектовъ, особенно отъ такихъ благородныхъ аффектовъ, какъ состраданіе къ людямъ, чего никакъ не допускаютъ стоики въ своемъ мудрецѣ, признавая его подавившимъ въ себѣ всѣ аффекты; однакоже эпикурейцы полагаютъ, что эти аффекты не мѣшаютъ философской, т.-е. мудрой и добродѣтельной дѣятельности мудреца.

Правда, эпикурейскій мудрецъ не пренебрегаетъ удовольствіями, не презираетъ предметовъ внѣшняго міра, но онъ также господинъ надъ своими пожеланіями, умѣя умѣрять ихъ своимъ разумомъ такъ, что они никогда не могутъ причинить ему никакого вреда.

Далѣе, о своемъ мудрецѣ говорятъ эпикурейцы, что̀ могли бы сказать и стоики о своемъ мудрецѣ, что только его убѣжденія непоколебимо тверды; что онъ умѣетъ не только дѣлать то̀, что̀ слѣдуетъ, но и дѣлать все какъ слѣдуетъ дѣлать, должнымъ образомъ; что онъ до такой степени выше обыкновенныхъ людей, что среди ихъ кажется божествомъ. Что̀ бы ни приключилось мудрецу, онъ пребываетъ счастливымъ при всѣхъ обстоятельствахъ жизни. Самое время не имѣетъ вліянія на его счастіе, ибо, съ одной стороны, счастье его непреходяще, а съ другой—продолжительность времени ничего не прибавляетъ къ его счастію, потому что хотя жизнь мудреца, какъ смертнаго, и ограничена временемъ, но она такъ совершенна, такъ полна, какъ будто бы она была вѣчна.

Прибавимъ нѣкоторыя относящіяся сюда изреченія самого Эпикура, приводимыя Діогеномъ Лаэрціемъ:

„Счастіе должно представлять себѣ двоякимъ: верховнымъ,

которымъ наслаждается божество и которое не можетъ быть пріумножаемо, и человѣческимъ, допускающимъ пріумноженіе и уменьшеніе удовольствія".

„Мудрецъ готовъ и умереть за друга".

„Занимающійся философіею долженъ думать о томъ, что̀ есть счастіе, ибо у насъ все есть, если есть счастіе; а если нѣтъ счастія, то мы должны дѣлать все, чтобы достигнуть его".

„Всякое удовольствіе, сообразное нашей природѣ, есть добро, хотя не всякое мы должны выбирать, какъ всякое неудовольствіе есть зло, хотя не всякаго мы должны избѣгать. Быть довольнымъ малымъ считаемъ мы за большое благо. Если мы называемъ удовольствія послѣднею цѣлью, то мы подъ этимъ не разумѣемъ наслажденій сластолюбцевъ, но мы полагаемъ удовольствіе въ отсутствіи тѣлесной боли и душевнаго безпокойства, ибо не попойки и пиры, не наслажденіе женщинами рождаютъ пріятную жизнь, но трезвый умъ, изслѣдующій причины, почему должно слѣдовать одному и избѣгать другого, и искореняющій мысли, наиболѣе безпокоящія душу. Самое высшее благо изъ всѣхъ благъ есть благоразуміе, изъ котораго происходятъ всѣ прочія добродѣтели, научающія, что нельзя жить пріятно, не живя благоразумно, или нельзя жить добродѣтельно и справедливо, не живя благоразумно; ибо добродѣтели и пріятная жизнь связаны между собою по природѣ. Онъ считаетъ лучше быть несчастнымъ разумнымъ, нежели счастливымъ неразумнымъ. Если ты все это будешь исполнять, то ты будешь жить какъ богъ между людьми, ибо человѣкъ, живущій въ безсмертныхъ благахъ, не имѣетъ ничего общаго со смертнымъ существомъ".

Такъ выражается и у эпикурейцевъ общее всей поаристотелевой философіи стремленіе поставить единичнаго человѣка абсолютно-независимымъ внутренно ни отъ чего внѣшняго, или общій всей поаристотелевой философіи характеръ, состоящій въ абстрактномъ субъективизмѣ; этимъ изображеніемъ мудреца должна была бы собственно окончиться этика эпикурейцевъ. Но такъ какъ въ ихъ философіи практическимъ направленіемъ подавляется теоретическое, то эпикурейцы обратили особенное вниманіе на практическое примѣненіе къ дѣятельности единичнаго

человѣка своихъ общихъ этическихъ положеній. Такъ переходимъ мы къ особенной или прикладной этикѣ эпикурейцевъ.

Б. Особенная или прикладная этика. Въ особенномъ приложеніи общихъ этическихъ положеній къ дѣятельности единичнаго человѣка мы встрѣчаемъ у эпикурейцевъ не мало нравственныхъ правилъ. Но всѣ они имѣютъ въ виду вести человѣка къ счастью посредствомъ умѣренія имъ своихъ пожеланій, страстей, вообще аффектовъ, лишающихъ его душевнаго спокойствія, нарушающихъ его атараксію. Однакоже для внутренней независимости человѣка считали эпикурейцы достаточнымъ только умѣренія аффектовъ, а не требовали отъ него, вмѣстѣ со стоиками, подавленія ихъ. Это умѣреніе аффектовъ опредѣляли эпикурейцы ближайшимъ образомъ какъ поставленіе ихъ въ должное, правильное отношеніе къ верховной цѣли человѣческой жизни, къ счастью, какъ сохраненіе между аффектами равновѣсія, необходимаго для полнаго душевнаго спокойствія, для атараксіи, для абсолютной внутренней душевной независимости, для самодовлѣнія человѣка.

Но хотя эпикурейцы, какъ и стоики, хотѣли сдѣлать единичнаго человѣка абсолютно самодовлѣющимъ; однакоже и эпикурейцы, какъ и стоики, не думали отрывать его отъ общенія съ другими людьми.

Правда, эпикурейцы не допускали того естественнаго общенія между всѣми разумными существами, которое было признаваемо стоиками; однакоже и эпикурейцы не могли представить себѣ жизни единичнаго человѣка внѣ человѣческаго общества.

Но не всѣмъ формамъ людского общенія приписывали эпикурейцы равное значеніе, одинаковую важность.

Всего выше ставили они общеніе между друзьями, потому что дружба доставляетъ друзьямъ полное душевное спокойствіе, не возмущаемое никакими опасеніями, полную атараксію, ибо человѣкъ, любя своего друга какъ самого себя, не можетъ причинить своему другу ни малѣйшаго вреда; вотъ эта-то увѣренность человѣка въ своемъ другѣ и доставляетъ человѣку, состоящему въ дружескомъ общеніи, полное душевное спокойствіе, полную атараксію, а слѣдовательно и счастье.

Напротивъ, политическое общеніе, т.-е. государство, считали они самою низшею формою людского общенія.

Ибо цѣль этого общенія есть только чисто внѣшняя охрана, защита человѣка отъ вреда, который можетъ быть причиненъ ему другими людьми и, слѣдовательно, внѣшняя безопасность, т.-е. устраненіе всѣхъ такихъ дѣяній со стороны прочихъ людей, которыя дѣлаютъ внѣшнюю жизнь человѣка тревожною, безпокойною и которыя поэтому возмущаютъ также и его внутреннее, душевное спокойствіе, нарушаютъ его атараксію, слѣдовательно мѣшаютъ его счастью.

Итакъ, — утверждали эпикурейцы, — то общеніе между людьми, которое называется государствомъ, не существуетъ по природѣ, а устанавливается волею людей, произвольнымъ соединеніемъ ихъ для взаимнаго обезпеченія отъ вреда, причиняемаго людьми другъ другу. А именно: человѣка вынуждаетъ къ общенію съ другими людьми въ государствѣ потребность охранить, обезпечить себя отъ этого вреда. Эта потребность должна быть удовлетворяема государствомъ; имъ должна быть устранена возможность причиненія другъ другу вреда, чтобы человѣкъ не страдалъ внѣшнимъ образомъ отъ внѣшнихъ дѣяній другихъ людей, а чрезъ то чтобы не страдалъ и внутренно, чтобы возможна была атараксія, а слѣдовательно и счастье.

Вотъ почему люди соглашаются на свое общеніе въ государствѣ. Но произвольное соглашеніе людей на какое-либо общеніе между собою называется договоромъ. Слѣдовательно на государство смотрятъ эпикурейцы какъ на общеніе, вытекающее изъ опасенія, изъ страха взаимнаго вреда, и основанное на договорѣ, или, короче, они смотрятъ на него какъ бы на учреждаемое людьми, по своей волѣ, страховое общество для взаимнаго обезпеченія себя отъ вреда.

Общеобязательная норма, установляемая волею людей въ государствѣ какъ законъ, для взаимнаго обезпеченія ихъ отъ вреда, и есть—по ученію эпикурейцевъ—праведное и справедливое. Слѣдовательно единственное основаніе, какъ ближайшій принципъ права, есть договоръ, или произвольное соглашеніе между людьми, и въ этомъ смыслѣ есть человѣческая воля, т.-е. произволеніе.

Затѣмъ общій этическій принципъ права есть атараксія, нестраданіе, ибо право произвольно установляется людьми для

того, чтобы удовлетворить потребности единичнаго человѣка въ счастіи, которое состоитъ въ наслажденіи душевнымъ спокойствіемъ, въ отсутствіи внутренняго страданія, въ нестраданіи, въ атараксіи.

Наконецъ, верховный принципъ права, какъ и всего, суть, какъ мы видѣли, атомы. Отсюда происходитъ воззрѣніе эпикурейцевъ на каждаго единичнаго человѣка какъ на атомъ, т.-е. какъ на существо абсолютно единичное, индивидуальное, самостоятельное, независимо-природное, тѣлесное, которое само по себѣ, отдѣльно существуетъ, подобно атому, но которое, подобно атомамъ же, вступаетъ въ соединеніе, въ общеніе съ подобными себѣ существами, съ цѣлью внѣшняго охраненія, защиты, обезпеченія своей единичности, въ общеніе, называемое государствомъ, гдѣ единичные люди и установляютъ такую норму, которая защищаетъ людей отъ взаимнаго вреда, и которая есть право, дабы единичному человѣку не было причинено отъ другого такого же единичнаго человѣка никакого вреда, чтобы ничто не нарушало его атараксіи, не мѣшало его счастью.

Эпикурейцы отрицаютъ правду и справедливость какъ саму по себѣ существующую, и на мѣсто ея ставятъ охранительный, страховой договоръ; о немъ говорили они, что онъ вездѣ встрѣчается въ самой дѣйствительности; а этимъ фактомъ объясняли они, что вездѣ встрѣчается въ государствахъ право, и что въ немъ много одинаковаго содержанія, за исключеніемъ лишь особенностей, обусловливаемыхъ различнымъ мѣстомъ, временемъ и прочими обстоятельствами, а вовсе не объясняли этого тождества въ положительномъ правѣ разныхъ государствъ, какъ объясняли стоики, общею людямъ разумною природою.

Поэтому эпикурейцы не признавали существованіе абсолютно всеобщаго и непреложнаго, праведнаго и справедливаго (права), а говорили, что мы находимся въ правоотношеніи только съ тѣми существами, съ тѣми людьми и народами, которые способны заключить съ нами охранительный страховой договоръ и въ самомъ дѣлѣ заключили его. Гдѣ же нѣтъ такого договора, тамъ нѣтъ и права.

Слѣдовательно неправда и несправедливость или преступленіе не есть само по себѣ зло, а оно есть зло только потому,

что за него угрожаетъ законъ наказаніемъ, и что преступникъ постоянно долженъ опасаться, что онъ попадется въ преступленіи и будетъ за него наказанъ, слѣдовательно онъ не можетъ имѣть душевнаго спокойствія, атараксіи, а слѣдовательно не можетъ быть счастливымъ.

Возражая противъ такого взгляда эпикурейцевъ, стоики справедливо замѣчали, что по ученію эпикурейцевъ преступленіе состоитъ не въ томъ, напримѣръ, чтобы украсть, а въ томъ, чтобы попасться въ кражѣ.

И въ самомъ дѣлѣ, коль скоро въ основаніе всей человѣческой дѣятельности полагается личная польза единичнаго человѣка, нравственный принципъ, нравственный законъ, которому люди обязаны подчиняться, долженъ исчезнуть, и все должно ограничиться только бо̀льшимъ или мѐньшимъ благоразуміемъ, во избѣжаніе личнаго себѣ вреда отъ своихъ дѣяній, поступковъ. Въ этомъ именно смыслѣ и говорили эпикурейцы, что только безумный старается обойти законъ; мудрый же, напротивъ, исполняетъ законъ, зная, что нѣтъ возможности избѣжать наказанія за нарушеніе законовъ, зная, что единственное средство избавиться отъ постояннаго страха наказанія состоитъ въ томъ, чтобы въ государствѣ соблюдать его законы и жить въ мирѣ со всѣми своими согражданами.

Послѣ этого можно было бы ожидать, что эпикурейцы пристанутъ къ мнѣнію циниковъ, которые утверждали, что праведное и справедливое основывается не на природѣ, а на законѣ. Но эпикурейцы принимаютъ въ соображеніе то, что къ государственному договору вездѣ приводитъ природное въ человѣкѣ влеченіе, инстинктъ самосохраненія, и что содержаніе этого договора составляетъ вездѣ полезное для единичнаго человѣка, хотя полезное и различно по различію обстоятельствъ.

Поэтому и эпикурейцы, подобно стоикамъ, признаютъ, что праведное и справедливое основывается на природѣ; понимая это, однакоже, совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, нежели какъ понимали это положеніе стоики, а именно подъ природнымъ праведнымъ и справедливымъ разумѣютъ эпикурейцы требованіе, чтобы былъ заключенъ между людьми тотъ страховой договоръ, которымъ учреждается государство, и орудіе котораго есть законъ въ государствѣ; ибо это требованіе основано на чело-

вѣческой природѣ, сущности въ томъ смыслѣ, что человѣку существенно, прирождено влеченіе къ самосохраненію, а это влеченіе прирождено человѣку, потому что ему существенно, прирождено влеченіе къ добру, къ благу, къ счастью. Одно же изъ внѣшнихъ средствъ для достиженія этой цѣли есть, именно, государство и его положительное право. Въ этомъ смыслѣ подъ природою разумѣютъ эпикурейцы необходимость государства и права для самосохраненія, какъ пользы всѣхъ единичныхъ людей.

Эпикурейцы учили, что законы государства обязательны для человѣка, для его гражданина, пока они исполняютъ свою цѣль, доставляя ему отрицательную пользу, защищая его отъ могущаго послѣдовать ему вреда со стороны другихъ людей. Тѣмъ не менѣе, они требовали отъ человѣка, въ виду атараксіи, чтобы онъ уважалъ и исполнялъ законы своего государства. Впрочемъ мудрецъ нуждается въ законахъ только въ тѣхъ видахъ, чтобы не претерпѣвать вреда отъ другихъ людей, ибо самъ онъ, какъ мудрецъ, не будетъ причинять другимъ никакого вреда. Въ этомъ смыслѣ эпикурейцы прямо говорили, что законы установлены ради мудрецовъ, т.-е. не для того, чтобы они сами не дѣлали неправды и несправедливости другимъ, а для того, чтобы они не страдали отъ неправды и несправедливости другихъ.

Далѣе, такъ какъ государство есть у эпикурейцевъ не болѣе, какъ охранительное учрежденіе, страховое общество, то эпикурейскій мудрецъ принимаетъ участіе въ его дѣлахъ лишь настолько, насколько оно необходимо для его спокойной жизни, а слѣдовательно и для душевнаго спокойствія, для атараксіи.

Поэтому эпикурейскій мудрецъ лишь въ томъ случаѣ и лишь настолько будетъ заниматься политическою дѣятельностью, принимать участіе въ дѣлахъ государственныхъ, когда и насколько это необходимо для его собственной безопасности. Правительственная власть—говорили эпикурейцы—есть добро лишь насколько оно обезпечиваетъ человѣка отъ вреда со стороны другихъ людей. Кто же ищетъ этой власти, не достигая чрезъ то такой цѣли, тотъ поступаетъ безумно. Такъ какъ частный человѣкъ обыкновенно живетъ спокойнѣе, нежели человѣкъ государственный, то весьма естественно, что эпикурейцы

не совѣтуютъ мудрецу своему заниматься государственными дѣлами, которыя, по ихъ мнѣнію, только мѣшаютъ человѣку выполнить свое назначеніе—быть счастливымъ.

Наконецъ, хотя эпикурейцы и не говорили, какъ говорили стоики, о всемірномъ государствѣ, какъ объ идеалѣ государства, въ которомъ всѣ люди—братья, однакоже эпикурейцы проповѣдовали всеобщую взаимную дружбу между людьми. При этомъ у эпикурейцевъ эта ихъ проповѣдь была строго-послѣдовательнымъ выводомъ изъ ихъ взгляда на счастіе, а именно что оно состоитъ въ удовольствіяхъ, между тѣмъ какъ у стоиковъ ихъ братство между людьми основано было единственно на томъ, что всѣ люди суть равно разумныя существа. Поэтому въ то время какъ стоики отрицали всякое состраданіе къ людямъ на томъ основаніи, что страданіе не есть зло, основываясь на своемъ принципѣ, апатіи,—эпикурейцы, напротивъ, проповѣдовали дѣятельное состраданіе къ людямъ, говоря, что оказывать другимъ благодѣянія есть большее удовольствіе, нежели принимать отъ другихъ благодѣянія; что состраданіе, благотворительность, дружелюбіе, словомъ—почти тò же, что мы теперь называемъ гуманностью—есть добродѣтель, есть нравственная обязанность всякаго человѣка.

Вотъ благодаря этой-то гуманности эпикурейской этики, въ противоположность отсутствію состраданія къ людямъ, холодному равнодушію стоической этики, эпикуреизмъ имѣлъ такое же огромное историческое значеніе, какое имѣлъ стоицизмъ, благодаря тому, что онъ старался нравственно укрѣпить человѣческую волю съ цѣлью противодѣйствія нравственному разслабленію современнаго ему человѣчества.

Изъ оконченнаго мною обозрѣнія эпикурейской философіи получается, какъ результатъ, новый ближайшій принципъ права. Этотъ новый ближайшій принципъ права, впервые открытый эпикурейцами, есть воля; разумъ же есть ближайшій принципъ права, впервые открытый стоиками. Изъ этихъ двухъ принциповъ выводили затѣмъ право уже многіе послѣдующіе философы,—какъ средневѣковые, которые понимали подъ разумомъ и волею, какъ принципами права, разумъ и волю божества, такъ и новѣйшіе философы, которые понимали подъ разумомъ и

волею, какъ принципами права, разумъ и волю человѣческіе, полагая сущность права въ смыслѣ праведнаго и справедливаго (justum), или права природнаго, естественнаго, то въ его разумности, раціональности (это—новые философы, начиная съ Гуго Гроція), то въ свободѣ (это—новѣйшіе философы, начиная съ Канта).

Но у эпикурейцевъ воля, какъ ближайшій принципъ права, является еще въ видѣ произволенія единичныхъ людей, учреждающихъ по взаимному соглашенію или договору государство, съ тою цѣлью, чтобы оно своими законами, своимъ правомъ ограждало, охраняло, защищало единичнаго человѣка отъ могущаго ему послѣдовать вреда со стороны другихъ единичныхъ людей. Въ этомъ смыслѣ право—по ученію эпикурейцевъ—можетъ быть опредѣлено такъ: право это—нормы, установляемыя государствомъ для практической дѣятельности единичныхъ людей, т.-е. своихъ гражданъ, съ цѣлью охранить ихъ отъ взаимнаго вреда другъ другу и въ этомъ смыслѣ съ цѣлью самосохраненія.

Въ дополненіе сказаннаго мною объ эпикурейской этикѣ приведу здѣсь выписки изъ превосходнаго, недавно появившагося въ печати, сочиненія магистра Новороссійскаго университета *О. Ѳ. Базинера*: „Эпикуреизмъ и его отношенія къ новѣйшимъ теоріямъ естественныхъ и философскихъ наукъ“ (Одесса, 1889 г.).

„Эпикуръ въ своей этикѣ исходитъ изъ слѣдующаго основного положенія: цѣль существованія всѣхъ живыхъ существъ, какъ животныхъ, такъ и человѣка, есть удовольствіе, наслажденіе. Удовольствіе есть высшее благо, которое указывается намъ самой нашей природою, а всѣ остальныя блага дѣлаются таковыми лишь постольку, поскольку они служатъ этому высшему благу—удовольствію, и поскольку они въ состояніи намъ его доставлять. Добродѣтели, наука и знаніе являются поэтому лишь средствами къ достиженію удовольствія. Это удовольствіе—учитъ далѣе Эпикуръ—первоначально основывается на нашихъ чувствахъ, и различнымъ образомъ ощущаемыя этими послѣдними проявленія удовольствія имѣютъ свое послѣднее основаніе въ удовольствіи желудка. Желудокъ есть тотъ органъ, которымъ поддерживается наша жизнь, и къ нему, слѣдова-

тельно, должно быть сведено всякое удовольствіе, доставляемое ею“.

„Эпикуръ, исходя изъ этого основного положенія, приходитъ къ болѣе высокому и болѣе идеальному пониманію человѣческой морали. Къ сожалѣнію, именно эта исходная точка, которая совершенно та же, что и въ системахъ морали современныхъ намъ англійскихъ философовъ-эмпириковъ, какъ Бентамъ, Джонъ Стюартъ Милль, Гербертъ Спенсеръ и др.,— именно она во всѣ времена очень многими разсматривалась какъ самая существенная часть эпикурейской этики, нѣкоторымъ образомъ какъ ея квинтэссенція. Многочисленные сластолюбцы, не имѣвшіе въ своей жизни никакой иной цѣли, какъ только удовлетвореніе своихъ животныхъ страстей, ссылались и ссылаются для своей защиты на этику Эпикура, которая будто бы учитъ такой жизни и прославляетъ ее, и въ своемъ слѣпомъ невѣдѣніи и самомнѣніи они называли и называютъ себя эпикурейцами. Однако основатель эпикуреизма, чрезвычайно высоко стоявшій въ нравственномъ отношеніи, былъ совершенно далекъ отъ того, чтобы добытый имъ естественноисторическимъ путемъ основной принципъ своей этики постановить также практической цѣлью человѣческой нравственности и утверждать, что счастливая жизнь состоитъ только въ чувственныхъ удовольствіяхъ. Нѣтъ, этическое ученіе Эпикура стояло несравненно выше, и только тотъ, кто знакомъ съ конечными цѣлями его этики и стремится къ ихъ достиженію, имѣетъ право называть себя эпикурейцемъ. Прослѣдимъ поэтому шагъ за шагомъ развитіе этики аѳинскаго философа“.

„Хотя каждое удовольствіе, говоритъ онъ, какого бы рода оно ни было, взятое само по себѣ, должно казаться благомъ философу, принявшему за исходную точку человѣческую природу, и, взятое само по себѣ, должно быть имъ оправдываемо, однако практическая жизнь даетъ намъ нѣсколько иныя указанія. Очень часто за удовольствіемъ слѣдуетъ, какъ его результатъ, страданіе, напримѣръ неумѣренность влечетъ за собою болѣзнь. Поэтому различныя наслажденія имѣютъ неодинаковую цѣну, и между ними должно быть установлено различіе, смотря потому, какія они влекутъ за собою послѣдствія, пріятныя или непріятныя. Наоборотъ, есть страданія,

которыя, сами по себѣ взятыя, должны считаться зломъ; но такъ какъ слѣдствіемъ ихъ является удовольствіе, то ихъ избѣгать не слѣдуетъ, а слѣдуетъ, напротивъ, охотно переносить ради ихъ послѣдствій".

„Принимая въ соображеніе такое положеніе вещей, слѣдуетъ предусмотрительно взвѣшивать каждое отдѣльное удовольствіе или страданіе, которое можетъ намъ представиться, и стремиться только къ тѣмъ изъ нихъ, которыя въ конечномъ результатѣ въ состояніи доставить намъ наивысшее удовольствіе, общее счастье всей нашей жизни. Чтобы достигнуть этой цѣли, нужна только предусмотрительность или мудрость, являющаяся поэтому величайшей изъ добродѣтелей, которыя всѣ служатъ средствами для достиженія цѣли человѣческой жизни, а именно удовольствія, счастья. Полными воодушевленія словами прославляетъ Эпикуръ (въ письмѣ къ Менекію, сохранившемся у Діогена Лаэрція) эту высшую изъ всѣхъ установленныхъ имъ добродѣтелей, эту предусмотрительность мудреца, достигаемую путемъ философскаго размышленія. „Пусть юноша не медлитъ предаться философіи, пусть старецъ не устаетъ заниматься ею. Ни для кого не можетъ быть слишкомъ рано или слишкомъ поздно заботиться о спасеніи своей души. Кто утверждаетъ, что время заниматься философіей для него еще не наступило или уже прошло, — подобенъ тому, кто сталъ бы увѣрять, что для него еще не наступило или уже прошло время быть счастливымъ. Такъ пусть же и юноша, и старецъ изучаютъ философію,—первый для того, чтобы, когда онъ начнетъ старѣться, онъ могъ обновить свои силы въ истинныхъ благахъ жизни, съ благодарностью относясь къ прошедшему, а послѣдній для того, чтобы онъ оставался молодымъ въ своей старости, благодаря своей безбоязненной вѣрѣ въ будущее. Такъ будемъ же всѣ вмѣстѣ обдумывать тѣ средства, которыя въ состояніи доставить намъ счастье; ибо если мы обладаемъ счастьемъ, мы обладаемъ всѣмъ; если же у насъ его нѣтъ, то мы дѣлаемъ все для его пріобрѣтенія".

„Между свойственными людямъ потребностями удовольствія (говоритъ далѣе Эпикуръ) однѣ естественны, т.-е. предписываются самой природой человѣку, и необходимы; другія—хотя естественны, но не необходимы; третьи, наконецъ, ни есте-

ственны, ни необходимы, а вытекаютъ только изъ пустого воображенія и основаны на иллюзіи".

Къ первымъ, т.-е. естественнымъ и необходимымъ, потребностямъ Эпикуръ относитъ тѣ, которыя имѣютъ цѣлью устраненіе какого-либо страданія, какъ напримѣръ потребность утолить жажду питьемъ. Потребностями естественными, но не необходимыми Эпикуръ признаетъ тѣ, которыя лишь разнообразятъ удовольствіе, но не происходятъ отъ какого-либо дѣйствительнаго страданія; къ нимъ принадлежитъ, напримѣръ, потребность въ лакомствахъ. Наконецъ, что касается третьяго рода потребностей, т.-е. тѣхъ, которыя ни естественны, ни необходимы, то къ нимъ, по воззрѣнію Эпикура, принадлежатъ потребности, проистекающія отъ суетности, какъ напримѣръ тщеславное желаніе видѣть себя прославленнымъ посредствомъ статуй или вѣнковъ. Изъ этой классификаціи потребностей и наслажденій, къ которымъ онѣ стремятся, Эпикуръ выводитъ заключеніе, что благоразумный человѣкъ для своего счастья нуждается лишь въ удовлетвореніи первыхъ изъ названныхъ потребностей, именно, предписываемыхъ самою человѣческою природою, т.-е. нуждается лишь въ необходимой пищѣ и тому подобномъ. „Хлѣбъ и вода—восклицаетъ Эпикуръ—достаточны для мудреца, чтобы имѣть право поспорить счастливою жизнью съ самимъ Зевсомъ". Всѣмъ дѣйствительно естественнымъ и необходимымъ потребностямъ удовлетворить очень легко; а потому путь къ счастью открытъ для каждаго человѣка.—Удовлетворить ненужнымъ, хотя и естественнымъ, потребностямъ возможно не для каждаго. Но такъ какъ легко подавить ихъ въ себѣ, то мудрецъ не долженъ придавать имъ особенной цѣны; онъ признаетъ ихъ только условно и удовлетворить имъ позволитъ себѣ только тогда, когда для него представится къ тому возможность, безъ чрезмѣрнаго и односторонняго усердія съ его стороны; рабомъ ихъ онъ никогда не станетъ.—Наконецъ, что касается потребностей третьяго рода, то Эпикуръ, естественно, ихъ вовсе отвергаетъ, какъ совершенно неосновательныя и лишенныя всякой мѣры. Удовлетворять этимъ суетнымъ потребностямъ значило бы, подобно Данаидамъ, наполнять бездонную бочку водою".

„Невозмутимость и спокойствіе духа (отрицательное наслажденіе), имѣющаго связь не только съ мимолетнымъ настоящимъ, но также еще болѣе съ прошедшимъ и будущимъ, имѣютъ безконечно бо̀льшую цѣну, чѣмъ наслажденіе положительное, состоящее только въ удовлетвореніи потребности настоящаго и являющееся столь же мимолетнымъ, какъ настоящій моментъ. Мудрый—учитъ далѣе Эпикуръ—будетъ, слѣдовательно, стремиться къ душевному покою, а положительное наслажденіе будетъ признавать лишь постольку, поскольку оно освобождаетъ его отъ непріятнаго ощущенія неудовлетворенной потребности. А такъ какъ душевный покой, внутренній миръ, только тогда можетъ быть достигнутъ и сохраненъ, когда мы будемъ довольствоваться удовлетвореніемъ самыхъ необходимыхъ потребностей, вложенныхъ въ насъ самой природою, то мудрый не станетъ гнаться за такими удовольствіями, которыя должны лишить его высшаго блага, т.-е. спокойствія души, и которыя являются или ненужными, или просто суетными удовольствіями“.

„Все, что̀ происходитъ въ мірѣ, происходитъ согласно съ строгими и неизмѣнными законами природы. Но человѣкъ одаренъ свободною волею; слѣдовательно совершенно во власти мудраго поставить себя въ независимое отъ всего внѣшняго положеніе. Онъ въ состояніи противостоять судьбѣ, онъ съумѣетъ легко переносить внѣшнія невзгоды. Внутри себя онъ найдетъ силы, чтобы смѣяться даже надъ самыми ужасными страданіями. Воспоминаніе о прекрасномъ въ прошедшемъ и надежда на лучшее будущее ставятъ мудраго выше всѣхъ внѣшнихъ страданій будущаго“.

„Изъ этого развитія этики Эпикура мы видимъ, какое важное значеніе онъ придаетъ мудрости, достигаемой философствованіемъ, какъ средству къ достиженію счастья. Она для него высшая и преимущественная добродѣтель человѣка, и изъ нея вытекаютъ всѣ прочія добродѣтели. Только тотъ, кто обладаетъ мудростью,— говоритъ Эпикуръ,—можетъ быть добродѣтеленъ вообще, и только путемъ добродѣтели можно достигнуть высшаго счастья“.

„Въ принципѣ эпикурейская этика есть система эгоизма, такъ какъ по ней человѣкъ долженъ руководствоваться вездѣ собственной выгодой, имѣющей конечною цѣлью собственное

удовольствіе и счастье. Однако изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы эта собственная выгода и собственное удовольствіе и счастье отдѣльнаго человѣка должны были ограничиться имъ самимъ. Наоборотъ, Эпикуръ училъ, что эта выгода и удовольствіе только тогда обезпечены и завершены, когда они получаютъ поддержку и помощь въ дружбѣ. Но такъ какъ всякая истинная дружба между двумя личностями возможна только при обоюдномъ безкорыстіи, то эпикуреизмъ требуетъ, чтобы мы ради наслажденія дружбой любили своихъ друзей, какъ себя самихъ, и принимали въ ихъ радостяхъ и страданіяхъ такое же участіе, какъ въ нашихъ собственныхъ. Такимъ образомъ эгоизмъ отдѣльной личности постепенно уничтожается въ дружбѣ, и безкорыстіе мудраго достигаетъ въ ней такихъ предѣловъ, что онъ не усомнится, въ случаѣ надобности, претерпѣть за своего друга величайшія страданія и даже смерть. „Сдѣлать доброе для ближняго пріятнѣе, чѣмъ получить отъ него добро“ —таковъ былъ девизъ Эпикура. Этому онъ не только училъ, но и выполнялъ его на дѣлѣ. Ни одна философская школа древности не содѣйствовала болѣе эпикурейской развитію тѣхъ общежительныхъ добродѣтелей, которыя проистекаютъ изъ дружбы: миролюбія, кротости, благотворительности и благодарности“.

„Бракъ Эпикуръ признавалъ весьма сомнительнымъ благомъ, такъ какъ онъ бо̀льшею частью приноситъ съ собою заботы и тягости, которыя должны нарушить душевный покой мудраго. О государственной дѣятельности высказывается Эпикуръ такъ: „Живи уединенно“, т.-е. не стремись къ власти и къ политическому вліянію, такъ какъ занятія политическими дѣлами въ большинствѣ случаевъ нарушаютъ душевное равновѣсіе человѣка, которое служитъ предметомъ стремленій для мудраго. Почести и власть покоятся только на пустомъ тщеславіи. Поэтому эпикуреецъ-философъ будетъ по возможности воздерживаться отъ государственныхъ дѣлъ. Но за то онъ съ тѣмъ бо̀льшимъ уваженіемъ будетъ относиться къ законамъ государства и исполнитъ то̀, что̀ онъ считаетъ справедливымъ. Конечно, это онъ будетъ дѣлать не ради самихъ законовъ, а ради того, что только этимъ путемъ могутъ быть охраняемы какъ его интересы, такъ и интересы другихъ. Вѣдь и самое

государство—по ученію Эпикура—возникло, какъ мы уже видѣли, только ради этихъ личныхъ и общихъ интересовъ. И какъ государство явилось результатомъ соціальнаго договора, заключеннаго людьми, такъ и его дальнѣйшее развитіе должно состоять въ томъ, чтобы отдѣльныя личности постоянно пріобрѣтали все болѣе глубокое пониманіе истинныхъ интересовъ своей жизни и съ общаго согласія возвели бы эти интересы въ законъ, для всѣхъ обязательный. Такимъ образомъ, по ученію Эпикура, первоначальный эгоизмъ человѣка претерпѣваетъ все бо́льшее и бо́льшее ограниченіе, облагораживаясь тѣмъ, что для него должны быть приняты во вниманіе интересы другихъ людей. На этомъ-то и зиждется нравственное развитіе человѣчества“.

„Вотъ ходъ развитія эпикурейской этики. Исходя изъ принципа чувственнаго удовольствія, она поднимается все выше и выше и приводитъ насъ къ идеалу, чистота котораго въ большинствѣ отношеній безупречна. Правда, построеніе этой этики не всегда отличается строгой послѣдовательностью и полнотою; правда, конечная цѣль ея, состоящая въ счастьѣ, проявляющемся въ ненарушимомъ душевномъ спокойствіи, страдаетъ отсутствіемъ жизненной энергіи; но въ цѣломъ мы видимъ, что принципы эпикурейскаго ученія приняты и современными намъ представителями моральной и соціальной философіи. Впервые возобновленный въ XVII столѣтіи англичаниномъ Гоббсомъ, подхваченный затѣмъ въ прошломъ столѣтіи преимущественно французскими философами, Гельвеціусомъ, Гольбахомъ, Ла-Меттри и многими другими, и подвергнутый ими дальнѣйшему развитію и неоднократной модификаціи, эпикурейскій утилитаризмъ нашелъ себѣ, наконецъ, самыхъ ярыхъ поборниковъ въ представителяхъ англійской моральной и соціальной философіи конца прошлаго и всего нынѣшняго столѣтія. Разработкѣ этого утилитаризма посвятили свои труды Бэнтамъ, Оуэнъ, Дж. Стюартъ Милль, Бэнъ и, наконецъ, Гербертъ Спенсеръ. Точно также какъ Эпикуръ, всѣ эти ученые видятъ въ удовольствіи и страданіи единственные основные принципы моральной жизни и дѣятельности человѣчества и признаютъ, слѣдовательно, эгоизмъ самымъ первоначальнымъ двигателемъ человѣческаго прогресса. Всѣ они пытаются регулировать этотъ

эгоизмъ и этимъ способомъ достигнуть высшей морали. Однако самому Эпикуру, какъ и многимъ другимъ утилитаристамъ, это удалось лишь отчасти, несмотря на всѣ ихъ старанія. Только самому молодому этическому ученію, какъ оно преимущественно развито Спенсеромъ, удалось придти къ болѣе удовлетворительнымъ результатамъ. Съ помощью эволюціонной идеи, уже на половину выясненной въ физикѣ Эпикура, какъ и въ его этикѣ, но достигшей полной силы лишь благодаря громаднымъ успѣхамъ современнаго естествознанія, новѣйшая этика пытается рѣшить вопросъ о конечной цѣли человѣческой нравственности, поставивъ въ основу ея принципъ альтруизма (любви къ другимъ) вмѣсто первоначальнаго принципа человѣческаго эгоизма. Этой идеей дана наилучшая критика эпикурейской этики. Только благодаря этой идеѣ она вполнѣ достигаетъ высоты нравственнаго сознанія, назначеніе котораго руководить внутреннею жизнью человѣчества и вести ее къ дальнѣйшему совершенству".

Въ Римѣ распространилъ эпикурейское ученіе *Лукрецій* (Titus Lucretius Carus) особенно своею знаменитою, сохранившеюся до насъ, дидактическою поэмою въ шести пѣсняхъ „De rerum natura" (О природѣ вещей"), въ которой передано съ необыкновенной ясностью, полнотою и изяществомъ ученіе эпикурейцевъ о природѣ, или ихъ физика въ древне-греческомъ смыслѣ этого слова. Содержаніе этого-то ученія, какъ оно представлено Лукреціемъ, и сообщаетъ намъ О. Ѳ. Базйнеръ съ надлежащею подробностью, такъ что этимъ его изложеніемъ восполняется и выясняется наше предшествующее изложеніе эпикурейскаго ученія вообще и въ особенности физики, почему мы можемъ довольствоваться въ этомъ отношеніи простымъ указаніемъ на то сочиненіе г. Базйнера, заглавіе котораго мы уже привели.

Изъ сдѣланнаго мною краткаго обозрѣнія философіи стоиковъ и эпикурейцевъ видно, что хотя ихъ отправныя точки были различны, даже противоположны, однакоже онѣ сходятся между собою въ томъ, что и тѣ, и другіе имѣютъ конечною, верховною цѣлью своей философіи благо, счастіе единичнаго че-

ловѣка, поставляемое въ его независимости отъ всего внѣшняго, въ самодовлѣніи абстрактнаго субъекта.

Такимъ образомъ, у тѣхъ и другихъ философовъ является новый принципъ, принципъ личности, который беретъ верхъ надъ прежнимъ принципомъ государственнымъ, политическимъ, подавлявшимъ личность единичнаго человѣка. Но и у стоиковъ, и у эпикурейцевъ личность ставится еще въ противоположность государству. Уединенный, изолированный, отрѣшенный отъ государства единичный человѣкъ, субъектъ, еще погружается въ тотъ абстрактный эгоизмъ, который, съ своими частными, чисто-эгоистическими интересами, является разрушительнымъ не только для государства, но и для общества и, наконецъ, для нравственности вообще, ибо личность, взятая въ своей исключительности, разсматриваемая только какъ единственная основа всѣхъ человѣческихъ отношеній, непремѣнно ведетъ къ разрушенію государственнаго порядка, къ разрыву всѣхъ общественныхъ связей и къ уничтоженію нравственности съ ея объективнымъ принципомъ или нравственнымъ закономъ.

Правда, личность есть существенный элементъ общественной и государственной жизни, но только *одинъ* изъ ея элементовъ, — а слѣдовательно какъ ученія стоиковъ и эпикурейцевъ, такъ и тождественныя съ ними въ сущности новѣйшія индивидуальныя теоріи явно грѣшатъ односторонностью. Ибо, кромѣ личности съ ея эгоизмомъ, есть еще не менѣе существенный элементъ общественной и государственной жизни — это общественность съ ея альтруизмомъ (другоглюбіемъ). Въ новомъ мірѣ личность не отрѣшается уже отъ общественности, какъ отрѣшалась она въ древнемъ мірѣ, а вступаетъ въ общество и государство со всѣми своими требованіями и здѣсь старается построить общество и государство на такой личной, индивидуальной свободѣ, которая признаетъ солидарность всѣхъ частныхъ интересовъ и, слѣдовательно, необходимость такого единаго общенія между людьми, которое соединяло бы ихъ въ одно соціальное, политическое тѣло съ однимъ разумомъ и съ одною волею, этими важными принципами права, открытыми впервые стоиками и эпикурейцами.

Но хотя въ стоицизмѣ и эпикуреизмѣ проходитъ одинъ и тотъ же абстрактный субъективизмъ, и хотя они преслѣдуютъ одно и то же направленіе, практическое, однакоже стоики обращаютъ при этомъ вниманіе преимущественно на разумную, сверхчувственную, а эпикурейцы—преимущественно на чувственную, матеріальную сторону единичнаго человѣка.

Этимъ объясняются и всѣ дальнѣйшія общія и частныя противоположности между стоицизмомъ и эпикуреизмомъ. Послѣдствіемъ этихъ противоположностей была философская борьба между стоиками и эпикурейцами; послѣдствіемъ же этой борьбы было взаимное разрушеніе той и другой философской системы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и разрушеніе древняго догматизма вообще, представителями котораго были равно и стоики, и эпикурейцы, въ томъ смыслѣ, что и тѣ, и другіе, стремясь къ одной и той же цѣли—сдѣлать человѣка счастливымъ, отправлялись въ своихъ стремленіяхъ отъ догматическихъ предположеній, именно отъ предположенія необходимости для счастія единичнаго человѣка (т.-е. какъ для апатіи стоиковъ, такъ и для атараксіи эпикурейцевъ) знанія добра и зла, какъ абсолютной истины, и отъ предположенія возможности такого знанія.

Противъ этихъ догматическихъ предположеній возстали тѣ философы, которые, преслѣдуя ту же цѣль, чтò и стоики и эпикурейцы—доставить единичному человѣку счастіе, отвергли необходимость для этого знанія, равно какъ и самую возможность его. Находя, что все человѣческое познаніе недостаточно для того, чтобы знать сущность добра и зла, каковы они суть по природѣ, чтобы знать вообще сущность вещей, словомъ, чтобы знать абсолютную истину. Эти философы названы были въ древности скептиками въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ этого слова.

Такъ переходимъ мы къ скептикамъ.

Раздѣлъ второй: скептики.

Греческое слово σκεπτικός (скептикъ) происходитъ отъ существительнаго—σκέψις, а это существительное—отъ глагола σκεπτομαι или σκεπτομαι—оглядываться, озираться, осматри-

ваться кругомъ себя, разглядывать, разсматривать что-либо съ особенною осмотрительностью, разслѣдовать что-либо съ особеннымъ вниманіемъ, обсуждать, обдумывать, раздумывать что-либо съ особенною осторожностью, прежде чѣмъ рѣшиться признать какое-либо сужденіе или совершить какой-либо поступокъ, чтобы не впасть въ ошибку, въ заблужденіе и, наконецъ, не рѣшаться на что-либо, колебаться, сомнѣваться. Отсюда существительное σκέψις— раздумье, колебаніе, сомнѣніе. Отсюда — σκεπτικὸς, человѣкъ, котораго взяло раздумье, не рѣшающійся на что-либо, колеблющійся, сомнѣвающійся.

Вотъ въ такое-то раздумье, колебаніе, сомнѣніе и впали многіе философы особенно въ виду того, къ какимъ противоположнымъ выводамъ пришли стоики и эпикурейцы, отправляясь отъ одного и того же предположенія, что для человѣка возможно знаніе абсолютной истины, и что такое знаніе необходимо для его нравственной практической дѣятельности, ведущей къ верховному добру, къ счастію. Это раздумье, колебаніе, сомнѣніе перешло въ недовѣріе къ возможности познанія истины и окончилось отрицаніемъ этой возможности. Въ этомъ отрицаніи и состоитъ тѷ, чтѷ называется *скепсисомъ* вообще, въ философскомъ смыслѣ. Философы, раздѣляющіе это отрицаніе, называются *скептиками* вообще, въ противоположность догматикамъ, а философія ихъ—*скептицизмомъ* вообще, въ противоположность догматизму; такъ что скептицизмъ есть антидогматизмъ вообще.

Въ историко-генетическомъ развитіи древняго, собственно такъ-называемаго скептицизма должно различать, какъ представителей ступеней этого развитія, три преемственныхъ философскихъ школы:

1. Школа древнѣйшихъ скептиковъ, основанная *Пиррономъ*.
2. Средняя Академія, основанная *Аркезилаемъ*.
3. Новая Академія, основанная *Карнеадомъ*.

---

1. *Древнѣйшіе скептики*. Школу древнѣйшихъ скептиковъ основалъ Пирронъ. Онъ былъ родомъ изъ города Элисъ, чтѷ въ Пелопонесѣ, и жилъ отъ 350 по 270 г. до Р. Х. Онъ не

оставилъ по себѣ никакихъ сочиненій, а посредствомъ изустнаго преподаванія основалъ особенную преемственную философскую школу, которая называлась Пирроновою; ученики его и послѣдователи назывались пирронниками или пирронистами, а философское ученіе ихъ—пирронизмомъ. Эти-то ученики и написали множество сочиненій, которыя не дошли до насъ, но были извѣстны древнимъ; эти древніе писатели и сохранили намъ нѣкоторыя, весьма скудныя, впрочемъ, извѣстія объ этомъ ученіи.

Немногое, что̀ намъ извѣстно о пирронизмѣ, сводится къ слѣдующимъ тремъ основнымъ положеніямъ этой философіи:

1. Мы (люди) ничего не можемъ знать о сущности вещей (т.-е. абсолютной истины).

2. Поэтому мы должны относиться къ сущности вещей (къ абсолютной истинѣ), воздерживаясь отъ всякаго о ней рѣшительнаго, опредѣленнаго, положительнаго сужденія, ибо—

3. Необходимымъ (естественнымъ) послѣдствіемъ такой воздержности будетъ атараксія, въ чемъ и состоитъ то счастіе, къ которому долженъ стремиться каждый человѣкъ. Ибо (говорили пирроники) наши сужденія выражаютъ только наши субъективныя представленія о вещахъ, реальныхъ предметахъ, а не самую объективную реальность ихъ. Человѣкъ (субъектъ) можетъ, конечно, сказать что-либо о томъ именно, какъ ему представляется, *кажется*, является, но никогда не можетъ сказать, что это такъ *есть*.

Стремленіе познать сущность вещей, абсолютную истину, тревожитъ человѣка, приводя душу его въ движеніе, вмѣсто покоя, и тѣмъ мѣшая его счастью. Слѣдовательно только тотъ, кто, какъ скептикъ, отрекся отъ всякаго положительнаго сужденія, т.-е, отъ знанія абсолютной истины, только тотъ въ состояніи смотрѣть на все внѣшнее съ абсолютнымъ равнодушіемъ, безразличіемъ, съ душевнымъ спокойствіемъ, которое не возмущается никакою страстью и никакимъ пожеланіемъ. Пирронъ считалъ заблужденіемъ мнѣніе того, кто думаетъ, будто бы одно какое-либо внѣшнее состояніе человѣка предпочтительно другому; напротивъ, только наше внутреннее, душевное состояніе, какъ должное душевное настроеніе, или только добродѣтель, имѣетъ для него достоинство. Сосредоточиваясь такимъ образомъ въ себѣ самомъ, добродѣ-

тельный человѣкъ достигаетъ счастья, которое есть цѣль всей практической дѣятельности, жизни человѣка, всей философіи. Но такъ какъ абсолютная бездѣятельность невозможна для человѣка, то скептикъ будетъ слѣдовать тому, что хотя не есть истина, но есть для него подобіе истины,—правдоподобному или вѣроятному,—однакоже сознавая постоянно, что такая его дѣятельность основывается не на знаніи, не на твердомъ положительномъ убѣжденіи, а единственно на правдоподобіи, на вѣроятности.

Потому къ области только правдоподобнаго, вѣроятнаго, относятъ пирроники всѣ людскія сужденія о добрѣ и злѣ, и въ этомъ только смыслѣ правдоподобною, вѣроятною нормою человѣческой практической дѣятельности, жизни, или этическимъ принципомъ, признаютъ пирроники добро, доброе, называя его также божественнымъ, а не въ томъ смыслѣ, что будто бы человѣкъ былъ въ состояніи познать, что̀ есть добро и что̀ есть зло сами по себѣ, по своей природѣ, абсолютно. А такъ какъ праведное и справедливое есть доброе, а неправедное и несправедливое есть злое, дурное, то поэтому и о немъ человѣкъ не можетъ знать, какъ оно есть само по себѣ, по природѣ или абсолютно.

Въ этомъ смыслѣ пирроники говорили, что ничего нѣтъ праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго по природѣ, а все праведное и справедливое и неправедное и несправедливое есть таковое только по закону и обычаю. Самое уже различіе законовъ и обычаевъ (у разныхъ народовъ и въ разныя времена) показываетъ—говорили пирроники — что человѣкъ не знаетъ правды и справедливости абсолютной или по природѣ (естественнаго, природнаго праведнаго и справедливаго).

Итакъ подъ правомъ понимали пирроники нормы, установленныя въ государствѣ для человѣческой дѣятельности законами и обычаями государства. Слѣдовательно ихъ ближайшій принципъ права суть именно законы и обычаи.

Новаго здѣсь то̀, что праведное и справедливое, или право само по себѣ, по своей сущности, природѣ, какъ абсолютное, хотя и существуетъ, но для человѣческаго ума непостижимо, а все право, какое мы знаемъ, какъ дѣйствующее въ государствѣ, есть продуктъ людскихъ субъективныхъ мнѣній

и произвольныхъ установленій, которыми выражается правопонятіе, не какъ абсолютная истина, а только какъ подобіе истины, какъ правдоподобіе, вѣроятность.

Пирронизмъ, а слѣдовательно и скептицизмъ, проникъ въ Академію, т.-е. въ основанную Платономъ философскую школу, особенно когда главою ея сталъ Аркезилай. Поэтому Аркезилай обыкновенно признается основателемъ новой преемственной философской школы, которая называется Среднею Академіею въ отличіе отъ Академіи до Аркезилая, прозванной Древнею, ибо въ этой Аркезилаевой школѣ съ догматическимъ ученіемъ Платона соединялся скептицизмъ.

Такъ переходимъ мы къ средней Академіи.

2. *Средняя Академія.* Основателемъ ея былъ Аркезилай, родившійся въ г. Питанѣ, что̀ въ Эоліи, около 315 г. до Р. Х., а умершій около 240 г. до Р. Х. Переселившись въ Аѳины, онъ сталъ главою Академіи и придалъ ей скептическій характеръ.

О сочиненіяхъ Аркезилая вовсе не упоминаютъ древніе, а объ ученіи его и его учениковъ и послѣдователей сохранились нѣкоторыя, хотя и весьма скудныя извѣстія; однакоже и изъ нихъ мы можемъ составить себѣ понятіе, въ чемъ состояла сущность этого ученія.

Если мы даже говоримъ, что то или другое намъ такъ представляется, кажется, мы и этого не должны выдавать за положительное утвержденіе, а только за сознаніе наше, какъ единичнаго человѣка, своего собственнаго душевнаго состоянія.

Въ такомъ отреченіи человѣка отъ всякаго положительнаго утвержденія и состоитъ то правильное отношеніе наше къ сущности вещей, предметовъ, которое пирроники называли ἀφασία (неизреченностью), или ἀκαταληψία (непостижимостью) или всего чаще — ἐποχή (воздержаніе отъ сужденія).

И Аркезилай отвергъ возможность знанія абсолютной истины, говоря: „Мы ничего не можемъ знать, ни даже того, что мы не можемъ ничего знать“. А потому и онъ требовалъ воздержанія отъ всякаго рѣшительнаго сужденія.

Но Аркезилай не говорилъ, какъ говорили пирроники, что исканіе истины, познаваніе, мѣшаетъ счастію человѣческому, а говорилъ только, что для разумной и, слѣдовательно, правиль-

ной практической дѣятельности, ведущей человѣка къ счастію, достаточно одного правдоподобія, вѣроятности, такъ что правдоподобіе, вѣроятность есть, по ученію Аркезилая, верховная руководная норма всей практической дѣятельности человѣка, и въ этомъ смыслѣ верховный принципъ его философіи. Но какъ именно примѣнялъ онъ этотъ верховный принципъ своей философіи въ этической области—мы не имѣемъ теперь объ этомъ никакихъ извѣстій. Правда, сохранились отъ него нѣсколько апоѳегмъ (изреченій этическаго содержанія), но въ какой связи находились онѣ съ верховнымъ принципомъ его философіи — этого, по недостатку извѣстій, мы теперь вовсе не можемъ опредѣлить. Таково, напримѣръ, изреченіе, замѣчательное и для насъ, юристовъ: „Чѣмъ больше гдѣ законовъ, тѣмъ больше тамъ и нарушеній ихъ“ (т.-е. беззаконностей, преступленій).

Но вотъ что мы можемъ сказать положительно—что главная дѣятельность Средней Академіи состояла въ полемикѣ противъ ученій другихъ философскихъ школъ, особенно противъ ученія стоиковъ объ истинности представленія. Средняя Академія не успѣла еще съ точностью опредѣлить и развить своего верховнаго принципа вѣроятности. Его развилъ ученикъ Аркезилая, Карнеадъ, и за то онъ признанъ былъ основателемъ Новой Академіи, въ смыслѣ особенной философской школы.

Такъ переходимъ мы къ Новой Академіи.

3. *Новая Академія.* Основателемъ ея, въ смыслѣ преемственной философской школы, былъ *Карнеадъ*, родившійся въ Кирене около 210 г., умершій около 120 до Р. Х. Онъ не оставилъ по себѣ сочиненій. Объ его ученіи мы имѣемъ довольно много древнихъ извѣстій, особенно объ его критическихъ замѣчаніяхъ противъ стоиковъ. Онъ училъ, что человѣкъ долженъ отречься отъ познанія абсолютной истины, а довольствоваться вѣроятностью, какъ верховною нормою нравственной практической дѣятельности, ведущей къ счастію; но онъ развилъ ученіе объ этомъ верховномъ принципѣ своей философіи точными опредѣленіями и различныхъ степеней, и различныхъ условій вѣроятности, на которыхъ, впрочемъ, намъ здѣсь нѣтъ нужды останавливаться.

Для насъ замѣчательны двѣ рѣчи, которыя произнесъ Карнеадъ въ два дня, слѣдующіе одинъ за другимъ въ

Римѣ, явившись туда посланникомъ отъ Аѳинъ въ 156 г. до Р. Х., въ товариществѣ съ двумя другими философами—перипатетикомъ Критолаемъ и стоикомъ Діогеномъ. Этими рѣчами онъ произвелъ глубокое впечатлѣніе на своихъ римскихъ слушателей, что̀, конечно, содѣйствовало тому, что и въ Римъ проникъ скептицизмъ.

Въ первой рѣчи онъ доказывалъ, что праведное и справедливое основывается на природѣ, а во второй, напротивъ, что оно основывается не на природѣ, а на законѣ. Заключенія онъ не далъ, слѣдуя принципу воздержанія отъ сужденія. Первая рѣчь, къ сожалѣнію, не дошла до насъ.

О содержаніи второй рѣчи сохранились извѣстія у Цицерона и у средневѣковаго философа Лактанція. Въ ней Карнеадъ доказывалъ, что нѣтъ праведнаго и справедливаго по природѣ, или естественнаго права. Напротивъ, все такъ-называемое праведное и справедливое есть не что иное, какъ согласіе съ такими положительными законами, которые установлены людьми только для безопасности и защиты слабыхъ противъ сильныхъ. А потому — говорилъ онъ — безуменъ тотъ, кто предпочитаетъ своей личной пользѣ правду и справедливость. Въ доказательство такихъ своихъ положеній Карнеадъ ссылался на фактъ, что законы измѣняются съ измѣненіемъ времени и обстоятельствъ, и что они весьма различны въ разныхъ странахъ. Далѣе, онъ указывалъ на примѣръ всѣхъ сильныхъ народовъ, и въ особенности на примѣръ самихъ римлянъ, которые стали великими народами именно благодаря своей неправдѣ и несправедливости. Наконецъ, онъ казуистически рѣшалъ разные частные вопросы, для нагляднаго подтвержденія своего положенія, что благоразумнѣе человѣку совершать неправду и несправедливость, приносящую ему личную пользу, нежели жертвовать своею пользою правдѣ и справедливости, а потому благоразуміе и правда и справедливость состоятъ между собою въ непримиримой враждѣ и борьбѣ: напр. благоразумнѣе убить другого для спасенія своей собственной жизни.

Лактанцій справедливо замѣчаетъ, что такимъ образомъ Карнеадъ дѣлитъ правду и справедливость на двѣ части—на политическую и на естественную, природную, но что и ту,

и другую онъ уничтожаетъ: ибо онъ доказываетъ, что политическая правда и справедливость и есть благоразуміе, но не есть правда и справедливость, а что естественная правда и справедливость есть правда и справедливость, но не есть благоразуміе.

Когда послѣдователи Карнеада начали измѣнять скептическому направленію и стали возвращаться вспять къ тому догматическому направленію, которое уже разъ было осилено, побѣждено скептицизмомъ пирронистовъ или пирроников, появились философы, рѣшившіеся возобновить пирронизмъ и на его основаніяхъ продолжать далѣе развитіе скептицизма. Это суть позднѣйшіе скептики.

Основателемъ преемственной философской школы, образовавшейся изъ позднѣйшихъ скептиковъ, почитается Энесидемъ, а самымъ замѣчательнымъ изъ его послѣдователей—Секстъ Эмпирикъ. Поэтому скажемъ о каждомъ изъ нихъ.

Энесидемъ былъ родомъ изъ города Кноссосъ на островѣ Критѣ, но училъ въ Александріи, жилъ въ концѣ I-го вѣка до Р. Х. или въ началѣ I-го вѣка по Р. Х. Изъ его сочиненія „Пирроническія изслѣдованія“ сохранилось весьма короткое извлеченіе, и кромѣ того есть нѣкоторыя извѣстія объ его ученіи.

Онъ защищалъ самое чистое, неограниченное сомнѣніе (скепсисъ), ничѣмъ не умѣряемое, не смягчаемое, не ограничиваемое, такъ что за его сомнѣніями не скрывается уже никакого положительнаго убѣжденія; защищалъ же онъ такой абсолютный скепсисъ противъ академиковъ своего времени, обвиняя ихъ, что они во многихъ отношеніяхъ поступаютъ догматически и что они скорѣе стоики, нежели академики. Мало этого, онъ отвергалъ даже ученіе Аркезилая и Карнеада о правдоподобіи или вѣроятности, какъ непослѣдовательность, какъ отступленіе отъ строгаго скептицизма.

Для обоснованія своей чистой, неограниченной скептической точки зрѣнія онъ доказывалъ, что чувства не могутъ дать намъ необходимаго для дѣйствительнаго пониманія предметовъ убѣжденія. Въ особенности же онъ старался доказать: что истины быть не можетъ; что возникновеніе немыслимо; что движеніе и чувственное воспріятіе невозможны; что невозможно ничего сказать съ достовѣрностью о сущности вещей, о мірѣ и о божествѣ; что всѣ умозаключенія, посредствомъ

которыхъ стараются придти къ понятію причины вещей, явленій, ложны; что если философы хвалятся, будто бы знаютъ, что̀ такое добродѣтель, и будто бы они на самомъ дѣлѣ добродѣтельны, то это есть не что иное, какъ пустое самовосхваленіе; что всѣ ученія о верховномъ добрѣ, благѣ несостоятельны, ибо вообще нѣтъ верховной, общепризнанной цѣли человѣческихъ стремленій, и пр.

Главныя возраженія противъ догматиковъ или аргументы своего скепсиса Энесидемъ соединилъ въ десяти аргументахъ, такъ-называемыхъ τρόποι, или τόποι, или λόγοι τῆς σκέψεως, которыми онъ хотѣлъ отнять у догматизма всѣ его опоры.

Первые четыре аргумента выводятся изъ свойствъ познающаго субъекта, а именно:

Въ первомъ аргументѣ доказывается недостовѣрность нашихъ воспріятій, на основаніи факта, подтверждаемаго многими доводами и догадками, что одинъ и тотъ же предметъ различно представляется въ воспріятіи различныхъ животныхъ. Возраженіе, что животныя вѣдь неразумны, устраняется тѣмъ, что опытъ (эмпирія) вовсе не уполномочиваетъ насъ отказывать животнымъ въ разумѣ.

Во второмъ аргументѣ доказывается также недостовѣрность нашихъ чувственныхъ воспріятій, основываясь на фактическихъ тѣлесныхъ и душевныхъ различіяхъ людей между собою.

Третій аргументъ ссылался, какъ на фактъ, что даже одинъ и тотъ же человѣкъ несогласенъ съ самимъ собою въ воззрѣніи на предметы, ибо различныя чувства высказываютъ о нихъ различное и даже нерѣдко противоположное. Къ этому еще слѣдуетъ прибавить, что мы вовсе не знаемъ, не открыли ли бы въ предметахъ много теперь скрытыхъ для насъ качествъ, еслибы мы одарены были нѣсколькими органами чувствъ въ прибавокъ къ имѣющимся.

Въ четвертомъ аргументѣ доказывается фактами, что тѣлесныя и душевныя состоянія человѣка, каковы здоровье и болѣзнь, сонъ и бдѣніе, юность и старость, трезвое и пьяное состояніе, покой и движеніе, склонность и отвращеніе, веселое и печальное расположеніе духа—имѣютъ положительное вліяніе на наши воззрѣнія. Что̀ же можетъ служить намъ вѣрнымъ признакомъ,—спрашиваетъ Энесидъ,—что мы находимся въ томъ

именно состоянія, которое дѣлаетъ возможнымъ для насъ вѣрное пониманіе предметовъ? Какой бы признакъ мы ни выставили, онъ потребуетъ отъ насъ доказательства его вѣрности; но вѣрно ли это доказательство, этого мы знать не можемъ, ибо мы не имѣемъ никакого признака (критерія) истины, слѣдовательно мы попадемъ неизбѣжно въ кругъ, изъ котораго не можемъ найти никакого выхода.

Затѣмъ седьмой и десятый аргументы выводятся изъ свойствъ познаваемаго объекта, а именно:

Въ седьмомъ аргументѣ показывается, что одинъ и тотъ же предметъ кажется различнымъ при его количественномъ различіи, что, напримѣръ, одна песчинка кажется твердою на осязаніе, а цѣлая куча песку—мягкою, что одно и то же вещество если будетъ съѣдено въ меньшемъ количествѣ, то будетъ имѣть на тѣло наше иное дѣйствіе, нежели если будетъ съѣдено въ бóльшемъ количествѣ.

Въ десятомъ аргументѣ показывается, что сужденіе объ истинномъ добрѣ и согласномъ съ природою колеблется вслѣдствіе различія образа жизни, законовъ, правовъ и обычаевъ, а также мнѣній людей, миѳическихъ вѣрованій и философскихъ убѣжденій.

Остальные четыре аргумента выводятся изъ соотношенія между познающимъ субъектомъ и познаваемымъ объектомъ, а именно:

Въ пятомъ аргументѣ показываются различія, оказывающіяся для наблюденія предмета вслѣдствіе обстоятельствъ, при которыхъ это наблюденіе происходитъ: напримѣръ, разстояніе, положеніе, освѣщеніе предмета и т. п.

Шестой аргументъ указываетъ на то обстоятельство, что все воспринимаемъ мы чрезъ посредство какого-либо медіума—воздухъ, жидкость и т. д., а между тѣмъ мы не можемъ опредѣлить съ точностью вліянія этого медіума на наше чувственное воспріятіе.

Восьмой аргументъ, отчасти повторяя прежде сказанное, выводитъ изъ релятивности всѣхъ явленій, чувственныхъ воспріятій и понятій невозможность познать предметы *чисто*.

Наконецъ, девятый аргументъ—изъ того факта, что необыкновенное (явленіе) производитъ на насъ даже сильнѣйшее

впечатлѣніе, нежели обыкновенное, обыденное, выводимъ заключеніе, что впечатлѣнія, изъ которыхъ образуются наши представленія, субъективны.

Мысль, проходящая черезъ всѣ эти аргументы, по справедливому замѣчанію Секста Эмпирика, есть релятивность, относительность всѣхъ нашихъ представленій. Ближайшею цѣлью этихъ аргументовъ было только подкрѣпить прежнія скептическія положенія, что достовѣрное научное, философское познаніе абсолютно невозможно; что ни о какомъ предметѣ мы не больше имѣемъ права высказать одно, какъ и другое; что все столько же ложно, сколько и истинно, столько же невѣроятно, сколько и вѣроятно, столько же не существуетъ въ дѣйствительности, сколько и существуетъ; что поэтому не должно ничего утверждать, ни съ чѣмъ соглашаться, во всѣхъ случаяхъ воздерживаться отъ своего (рѣшительнаго) сужденія, и что даже самыя скептическія положенія слѣдуетъ понимать не какъ положительныя сужденія скептика, а только какъ внѣшнее выраженіе его внутренняго состоянія. Затѣмъ по Энесидему скептическіе аргументы, какъ возраженія, хотятъ только высказать самопротиворѣчіе и смущеніе, въ которыя приводится философъ явленіями и своими собственными представленіями, такъ что скептики только оспариваютъ положительныя сужденія прочихъ философскихъ школъ, а сами они ничего положительно не утверждаютъ, ибо сказанные аргументы не могли, конечно, имѣть притязаніе на то, чтобы быть доказательствами въ строгомъ смыслѣ въ устахъ скептиковъ, такъ какъ скептики отрицали всякую возможность доказывать что̀ бы то ни было. Поэтому Энесидемъ не хотѣлъ, чтобы его философію называли ученіемъ или школою, а называлъ ее только направленіемъ.

Но практическій результатъ своего принципа —эпохе—полагалъ Энесидемъ, какъ и пирронисты, въ томъ, что это воздержаніе ведетъ человѣка къ атараксіи, а атараксія—къ счастію или, какъ выражался Энесидемъ, къ ἡδονή, къ удовольствію, которое у Энесидема совпадаетъ съ атараксіею. Однакоже при этомъ и Энесидемъ не отрицалъ, какъ не отрицали ни прежніе, ни позднѣйшіе скептики вообще, что человѣкъ въ прак-

тической жизни долженъ слѣдовать частью обычаямъ, частью моментальнымъ ощущеніямъ и потребностямъ.

Самый замѣчательный изъ послѣдователей Энесидема былъ *Секстъ Эмпирикъ*.

Онъ умеръ около 210 г. по Р. Х. Жилъ онъ сперва въ Аѳинахъ, а потомъ въ Александріи. Онъ былъ врачъ и принадлежалъ къ школѣ врачей эмпириковъ, которые основывали все леченіе единственно на эмпиріи, опытѣ, почему и прозванъ былъ эмпирикомъ. Отъ него сохранились два сочиненія: 1) „Пирроническіе очерки, или скептическія достопамятности“ и 2) „Противъ математиковъ“ (подъ которыми разумѣются здѣсь догматики).

Въ этихъ сочиненіяхъ содержится, какъ кажется, вполнѣ все, что̀ выработано было до половины III-го столѣтія по Р. Х. скептиками, безъ притязанія на самостоятельное дальнѣйшее развитіе скептицизма, а только съ цѣлью собрать и представить все, что̀ высказано было скептиками въ опроверженіе догматизма.

Между аргументами противъ догматизма, представленными Секстомъ Эмпирикомъ въ огромномъ количествѣ, хотя не всегда въ систематическомъ порядкѣ, можемъ мы различить вообще двоякаго рода аргументы: одни изъ нихъ касаются формальныхъ условій познанія, а другіе—матеріи, содержанія метафизическихъ, физическихъ и этическихъ ученій догматиковъ.

Не вдаваясь въ частности и подробности, мы коснемся только тѣхъ существенныхъ пунктовъ, которыми особенно характеризуется древній скептицизмъ вообще.

Что касается формальныхъ условій познанія, то, разумѣется, всего больше вниманія обратили скептики на вопросъ о критеріи истины, направивъ противъ возможности его поставленія множество возраженій. Такъ какъ (говорили они) самый критерій подверженъ вопросу о томъ, вѣренъ ли онъ, или нѣтъ, то поэтому для рѣшенія этого вопроса нужно имѣть другой критерій, для этого критерія третій критерій, и т. д. до безконечности. Если, далѣе, подъ критеріемъ разумѣть что-нибудь изъ трехъ—или судящаго субъекта, или дѣятельность, посредствомъ которой сужденіе происходитъ, совершается, или норму, по которой оно совершается—то скептики стараются доказать,

что критерій во всѣхъ этихъ трехъ его значеніяхъ не можетъ быть найденъ. Приводить эти аргументы, какъ они сами по себѣ ни любопытны, намъ здѣсь нѣтъ нужды. Довольно сказать, что окончательный результатъ ихъ есть отрицаніе формальной возможности познанія истины. Съ этимъ отвѣтомъ находятся въ тѣсной связи аргументы, возраженія скептиковъ противъ всѣхъ вообще ученій догматиковъ, относящихся къ логикѣ, какъ наукѣ, имѣющей предметомъ своимъ формы познанія, каковы въ особенности понятія, сужденія, умозаключенія и методы познанія истины. На нихъ мы также не будемъ останавливаться.

Обращаясь къ аргументамъ, возраженіямъ второго рода, противъ матеріи, содержанія познанія, а именно противъ метафизическихъ, физическихъ и этическихъ ученій догматиковъ, я ограничусь только нѣкоторыми общими указаніями. Такъ изъ метафизическихъ ученій догматиковъ скептики обратили свои возраженія преимущественно противъ понятія причины, ибо верховные принципы всего у догматиковъ и были не что иное, какъ причины всего. При этомъ они возражали какъ противъ понятія причины вообще, такъ и противъ понятій причинъ дѣйствующей и матеріальной въ особенности.

Относительно понятія *причины вообще*, или причинной связи вообще между явленіями, скептики со всею тщательностью старались собрать всѣ возраженія. Но замѣчательно, что, несмотря на то, они вовсе не коснулись того именно пункта, на который новая философія со времени *Юма* преимущественно обратила свое вниманіе, а именно вовсе не поставили себѣ психологическаго вопроса: какъ возникаетъ въ душѣ нашей понятіе причины и дѣйствія или причинной связи, и какъ мы приходимъ къ тому, что ставимъ причинную связь на мѣсто того соотношенія между явленіями, вещами, которое предлагаетъ намъ эмпирія? Ибо эмпирія ничего болѣе не предлагаетъ намъ, какъ или сопоставленія явленій рядомъ одного подлѣ другого въ пространствѣ, или же послѣдованія однихъ явленій за другими во времени. Новый скептицизмъ, т.-е. тотъ, главнымъ представителемъ котораго явился Юмъ, основывался преимущественно на томъ, что невозможно указать ни на какой источникъ познанія причинной связи между явле-

ніями, ни на эмпирическій (ибо опытъ и наблюденіе вовсе не представляютъ намъ явленій въ причинной связи между собою, а только въ связи пространственной или же въ послѣдовательности ихъ во времени), ни на идеальный (ибо изъ идеи, изъ чистаго мышленія также не можетъ быть выведена причинная связь; потому что она есть связь *явленій* того, что̀ существуетъ въ опытѣ, а не есть связь идей, чистыхъ мыслей). Если понятіе причины вообще (разсуждали скептики) несостоятельно; если непостижимо для насъ бытіе, существованіе причины вообще, то непостижимо для насъ, несостоятельно и понятіе, а слѣдовательно и бытіе, существованіе ни дѣйствующей, ни матеріальной причины въ особенности. Несостоятельно, непостижимо бытіе той дѣйствующей, вседвижущей первопричины, которую философы-догматики обыкновенно называютъ божествомъ; ибо такъ какъ представленія о божествѣ весьма различны и противоположны, то мы не знаемъ, что̀ же мы вообще должны представлять себѣ подъ божествомъ; и такъ какъ, строго говоря, никакое вообще доказательство чего бы то ни было невозможно, то невозможно доказать и бытія Божія.

И противъ догматическаго понятія матеріальной причины, именно тѣла, въ смыслѣ стоиковъ, т.-е. существа, способнаго дѣйствовать и претерпѣвать дѣйствіе (страдать), Секстъ Эмпирикъ приводитъ также множество возраженій, которыя мы не будемъ излагать.

Изъ физическихъ ученій догматиковъ Секстъ Эмпирикъ особенно обращаетъ вниманіе на слѣдующія понятія—движеніе и покой, измѣненіе, возникновеніе и прехожденіе, пространство и время, — приводя множество возраженій противъ состоятельности этихъ понятій.

Изъ этическихъ ученій догматиковъ Секстъ Эмпирикъ обращаетъ особенное вниманіе на главныя ихъ этическія понятія, каковы—добро и счастіе. Представленія о нихъ догматиковъ находитъ онъ весьма недостовѣрными уже потому, что взгляды на нихъ философовъ весьма различны. Если (говоритъ Секстъ) не только большинство людей, но даже мудрѣйшіе изъ нихъ, философы имѣютъ столь противоположныя на нихъ воззрѣнія, то добро и зло не могутъ быть понятіями природными, а слѣдовательно ничто не можетъ быть добрымъ или злымъ по при-

родѣ. Если, далѣе, добромъ обозначается цѣль нашихъ стремленій, нашей практической дѣятельности, то спрашивается: искать ли намъ этого добра въ самомъ же стремленіи, или же искать его въ томъ, къ чему мы стремимся? Но добро не можетъ заключаться въ самомъ стремленіи, ибо стремленіе потому и есть *только* стремленіе, что имѣетъ цѣль внѣ себя,—т.-е. въ томъ, къ чему оно стремится. Добро не можетъ заключаться также и въ томъ, къ чему мы стремимся, какъ къ внѣшней цѣли, ибо если мы къ чему-нибудь внѣшнему стремимся, то стремимся не ради этого внѣшняго, а только ради того вліянія, какое оно можетъ оказать на внутреннее состояніе нашей души.

Что же касается затѣмъ того или другого внутренняго состоянія нашей души, то частью мы не знаемъ, что̀ такое душа, слѣдовательно не можемъ знать и ея состояній; частью же отсюда слѣдовало бы вывесть, что добро должно основываться на представленіи нашей души о добрѣ и злѣ; но именно представленія-то людскія о добрѣ и злѣ весьма различны и даже противоположны. Итакъ—заключаетъ Секстъ Эмпирикъ—мы вовсе не можемъ утверждать, чтобы что-либо было по природѣ добрымъ или злымъ. Но еслибы даже мы и имѣли такую возможность, то такое знаніе, вмѣсто того, чтобы сдѣлать насъ счастливыми, разрушило бы наше счастіе въ самомъ его корнѣ; ибо что̀ мы признаемъ добромъ, къ тому мы должны были бы стремиться, а что̀ мы признаемъ зломъ, того должны были бы мы избѣгать и страшиться; слѣдовательно признаніе добра и зла ввергало бы насъ въ состояніе постоянной тревоги, постояннаго безпокойства, и притомъ постояннаго неудовлетворенія нашихъ стремленій, что̀ сдѣлало бы насъ несчастными. Отъ этого безпокойства мы можемъ избавиться только чрезъ эпохе, воздержаніе отъ всякаго рѣшительнаго сужденія о добрѣ и злѣ; слѣдовательно это воздержаніе можетъ сдѣлать насъ счастливыми. Такимъ образомъ скептики отрицаютъ всю практическую философію, слѣдовательно всякое научное, методическое руководство единичнаго человѣка къ счастливой жизни. Это отрицаніе практической философіи Секстъ Эмпирикъ распространяетъ и на всю философію *вообще*, стараясь доказать, что ничему нельзя учить. И это воззрѣніе есть совершенно

послѣдовательный выводъ изъ требованія скептиками отъ человѣка эпохе.

Но хотя Секстъ и вообще позднѣйшіе скептики не допускали никакого знанія и требовали въ этомъ отношеніи воздержанія отъ всякаго рѣшительнаго сужденія, однакоже они не могли отрицать, что для практической дѣятельности необходимо имѣть человѣку извѣстный запасъ убѣжденій; впрочемъ,— говорили они,—для того, чтобы имѣть такой запасъ убѣжденій, нѣтъ никакой нужды въ знаніи. Скептикъ соглашается, что человѣку что-либо является (кажется) извѣстнымъ образомъ; но хотя это и есть фактъ, однакоже онъ вовсе независимъ отъ нашей рефлексіи, отъ нашего углубленія въ себя, отъ размышленія. Человѣкъ дѣйствуетъ практически, совершаетъ извѣстныя дѣянія, поступки согласно только съ тѣмъ, какъ являются, высказываются ему предметы; но это явленіе отнюдь не доказываетъ ни качества предметовъ, ни даже ихъ существованія. Однакоже Секстъ Эмпирикъ считаетъ даже возможнымъ для человѣка изъ продолжительнаго и внимательнаго наблюденія надъ явленіями добыть себѣ извѣстныя правила для своей практической дѣятельности, узнать обычный ходъ явленій и вывесть общія положенія, относящіяся къ явленіямъ. Онъ возстаетъ только противъ догматическихъ теорій какъ таковыхъ, т.-е. противъ такого знанія, которое переступаетъ предѣлы явленій.

Секстъ Эмпирикъ придаетъ также важное значеніе и привычкамъ человѣка, и давнимъ обычаямъ народовъ, и законамъ государства, считая ихъ также обусловливающими ихъ практическую дѣятельность. Еще менѣе отрицаетъ онъ то, что природныя влеченія, инстинкты требуютъ отъ насъ извѣстной практической дѣятельности, такъ что и ими также она обусловливается.

Итакъ позднѣйшіе скептики допускаютъ вообще всего четыре главныхъ условія или нормы для человѣческой дѣятельности:

1) непосредственное чувственное воспріятіе явленій или наблюденіе надъ ними, вызывающее человѣка на размышленіе и въ этомъ смыслѣ на рефлексію;

2) привычки человѣка, давніе обычаи народовъ и законы государства;

3) естественныя влеченія, инстинкты человѣка, и, наконецъ,

4) эмпирія вообще, а также основанныя на эмпиріи практическія искусства, каково, напримѣръ, врачебное искусство.

И на свою философію смотрятъ позднѣйшіе скептики только какъ на практическое искусство, а именно: цѣль скепсиса есть та пирроническая атараксія, которой достигаетъ человѣкъ, когда онъ убѣдится въ невозможности знанія вообще и знанія добра и зла въ особенности. Ибо пока мы признаемъ что-либо добромъ или зломъ (говорятъ эти скептики), до тѣхъ поръ мы не избавимся отъ безпокойнаго стремленія къ добру и избѣжанія зла, отъ боязни утратить добро и отъ тоски по добру; пока мы будемъ искать истины, до тѣхъ поръ мы не можемъ внутренно успокоиться; внутренній, душевный покой, та внутренняя безмятежность, въ которой и состоитъ атараксія, ведущая человѣка къ счастью, есть удѣлъ только того, кто отречется отъ всякаго абсолютнаго знанія.

Уже изъ собственнаго опыта всякій человѣкъ можетъ убѣдиться, что душевное спокойствіе, внутренняя безмятежность есть естественное послѣдствіе скепсиса. А какъ только опытъ убѣдитъ въ этомъ человѣка, то онъ уже прямо будетъ искать атараксіи посредствомъ скепсиса, такъ что причина скепсиса или сомнѣнія въ возможности абсолютнаго знанія, есть, можно сказать, не что иное, какъ желаніе достигнуть атараксіи, и самый скепсисъ, самое сомнѣніе есть не что иное, какъ искусство сперва придти къ эпохе (къ воздержности отъ всякаго рѣшительнаго сужденія), а потомъ—къ атараксіи. Правда, человѣкъ никогда не будетъ свободенъ отъ всѣхъ душевныхъ тревогъ; однакоже и самое неизбѣжное онъ гораздо легче будетъ переносить, если вдобавокъ къ неизбѣжному безпокойству, причиняемому ему просто его собственнымъ состояніемъ, положеніемъ, не будетъ его безпокоить сверхъ того и его собственное представленіе, что будто бы это его состояніе, положеніе есть нѣчто недоброе, дурное. Во всякомъ случаѣ скептикъ будетъ по крайней мѣрѣ огражденъ отъ сильныхъ душевныхъ движеній, аффектовъ, страстей, причиняющихъ ему душевныя атревоги. Естественнымъ послѣдствіемъ его философіи будетъ атараксія, почти тождественная съ апатіею (безстрастіемъ) въ тѣхъ случаяхъ, когда на него просто дѣйствуетъ его воображеніе,

будто что-либо есть недоброе, дурное, злое; а въ тѣхъ случаяхъ, когда что-либо будетъ для него неизбѣжно, произойдетъ метропатія, т.-е. умѣреніе страстей, вообще аффектовъ.

Мы окончили обозрѣніе древняго скептицизма. Скажемъ нѣсколько словъ о значеніи этого направленія.

Съ одной стороны нельзя оспаривать той важной отрицательной заслуги скептиковъ, что ими раскрыта была вся несостоятельность древняго догматизма. Но съ другой стороны надобно согласиться съ тѣмъ, что въ древнемъ скептицизмѣ выразилось то недовѣріе научнаго, философскаго мышленія, философіи къ самой себѣ, которое было симптомомъ предсмертной дряхлости греческой философіи, ослабѣвшей до такой степени, что она отказалась отъ дальнѣйшаго своего положительнаго развитія.

Скептицизмъ естественно привелъ съ одной стороны къ эклектизму, а съ другой стороны къ синкретизму. Скептики, видя противоположность между ученіями догматиковъ-стоиковъ и догматиковъ-эпикурейцевъ, указывающую на односторонность ихъ, и слѣдовательно на недостаточность каждаго изъ этихъ ученій, пришли къ сомнѣнію и наконецъ къ отрицанію возможности познанія истины. Такимъ отрицательнымъ результатомъ не могло удовлетвориться человѣческое философское мышленіе. Оно стремилось къ чему-либо положительному, и вотъ это-то положительное направленіе и выразилось различно: въ эклектизмѣ и въ синкретизмѣ.

Раздѣлъ третій: эклектики.

Объ эклектикахъ вообще. Въ половинѣ II-го столѣтія до Р. Х. Греція вошла въ составъ Римскаго государства. Преимущественно съ этого времени все болѣе и болѣе распространялась между римлянами греческая философія, но творчество въ ней уже изсякло; новыхъ самостоятельныхъ философскихъ школъ болѣе не являлось, особенно послѣ того, какъ греческая философія выразила въ скептицизмѣ, что она потеряла

довѣріе къ себѣ самой. Распространившись между римлянами, ученія отдѣльныхъ греческихъ философскихъ школъ нашли себѣ много приверженцевъ, но надъ ними взяло верхъ новое направленіе, которое стало преобладающимъ, а именно эклектическое, или эклектическая философія, эклектизмъ.

Этотъ эклектизмъ былъ естественнымъ послѣдствіемъ съ одной стороны скептицизма, а съ другой стороны распространенія греческой философіи между римлянами.

Послѣ отреченія скептиковъ отъ знанія и замѣны его въ Средней и особенно Новой Академіи правдоподобіемъ, вѣроятностью, явились философы, которые на основаніи принципа правдоподобія, вѣроятности, старались выбирать изъ всѣхъ существующихъ философскихъ системъ правдоподобное, т.-е. вѣроятнѣйшее, признавая для того верховною нормою непосредственное сознаніе человѣка, какъ познающаго субъекта, т.-е. субъективное его сужденіе и субъективную потребность, и имѣя въ виду какъ конечную цѣль, удовлетвореніе практической потребности человѣка, именно его благо, счастіе, независимое, отвлеченное отъ всего внѣшняго, слѣдовательно удерживая общій всей поаристотелевой философіи характеръ практичности и абстрактной субъективности. Это и были философы-эклектики.

Такой эклектизмъ всего болѣе соотвѣтствовалъ практическому характеру римлянъ, ибо ихъ характеру могла нравиться только такая философія, которая возможно кратчайшимъ путемъ стремилась бы къ практическимъ результатамъ.

Поэтому римляне не обращали вниманія ни на научное обоснованіе, ни на строго послѣдовательное проведеніе философской системы. Для нихъ не важно было даже и различіе между философскими школами, если только оно не задѣвало ничего практическаго (не вліяло прямо на практическую дѣятельность человѣка). Они думали, что споръ между философскими школами вращается большею частью только около несущественныхъ вопросовъ. Поэтому римскіе философы нисколько не считали ненаучнымъ выбирать тὸ, чтὸ казалось имъ годнымъ для ихъ цѣли, изъ различныхъ философскихъ системъ; ибо они не понимали, что въ каждой философской системѣ всѣ положенія, ученія, находятся между собою во внутренней

связи, которая обусловливается своеобразными принципами *этой* именно философской системы, а не всякой другой; такъ что положенія, ученія не могутъ быть вырваны изъ одной системы и какъ бы склеены внѣшнимъ образомъ съ однородными, однопредметными положеніями, ученіями изъ другихъ философскихъ системъ.

Несмотря на такую ненаучность эклектизма римскихъ философовъ, мы находимъ однакоже въ немъ новый философскій принципъ, который не встрѣчался еще въ предшествующихъ философскихъ системахъ, и который возвышаетъ эклектизмъ на степень новаго философскаго направленія. А именно, когда эклектизмъ хотѣлъ составить *свою* философскую систему посредствомъ соединенія выбранныхъ имъ положеній или ученій изъ разныхъ другихъ философскихъ системъ, то при этомъ выборѣ онъ не могъ довольствоваться правиломъ, чтобы выбирать только то̀, въ чемъ всѣ эти системы согласны между собою, ибо такихъ положеній, ученій слишкомъ мало, и они такъ неопредѣленно общи, что ими нельзя никакъ ограничиться, если имѣть въ виду составить изъ нихъ сколько-нибудь полную философскую систему. Съ другой стороны при такомъ выборѣ и практическая годность положеній, ученій того или другого философа не могла служить критеріемъ, признакомъ ихъ достовѣрности или, по крайней мѣрѣ, правдоподобія, вѣроятности; ибо главнымъ предметомъ спора между послѣдними философскими системами съ практическимъ направленіемъ была именно эта годность, т.-е. эти философы спорили именно о томъ, въ чемъ состоитъ практическая задача человѣка и какой долженъ быть избранъ путь или средство къ ея рѣшенію. Итакъ эклектикамъ предстояло рѣшить напередъ вопросъ: какимъ именно критеріемъ, какъ нормою, долженъ опредѣляться выборъ положеній, ученій изъ различныхъ философскихъ системъ. Этого критерія, этой нормы не могли искать эклектики, слѣдующіе за скептиками, нигдѣ иначе, какъ только въ непосредственномъ человѣческомъ сознаніи. Въ самомъ дѣлѣ, если требуется выбрать для практическаго употребленія изъ разныхъ философскихъ системъ только истинное или, по крайней мѣрѣ, правдоподобное, вѣроятнѣйшее, то необходимо тѣмъ самымъ предположить, что человѣкъ имѣетъ уже самъ въ себѣ мѣрило, кри-

терій для отличія истины отъ лжи, что, слѣдовательно, истина дана человѣку непосредственно въ его сознаніи; что она врождена или прирождена ему, или, — какъ говорили новые философы, что есть въ человѣкѣ врожденныя, прирожденныя идеи. Вотъ это-то предположеніе непосредственнаго сознанія истины и есть тотъ верховный принципъ философовъ-эклектиковъ, въ которомъ преимущественно коренится своеобразность, новость и научное, философское значеніе древней эклектической философіи, древняго эклектизма. Въ этомъ существенно состоитъ общій всѣмъ древнимъ эклектикамъ характеръ, несмотря на ихъ дальнѣйшія особенности.

Возникновеніе эклектизма въ поаристотелевой философіи было слѣдствіемъ какъ общихъ, такъ и особенныхъ причинъ. Общими причинами называю я тѣ, которыя порождаютъ или могутъ породить эклектизмъ во всякое время; особенныя же причины суть тѣ, которыя породили эклектизмъ въ поаристотелевой философіи. Къ общимъ причинамъ принадлежатъ: 1) сходство философскихъ ученій и 2) противоположность, а слѣдовательно и борьба между ними.

1. Хотя каждая изъ разсмотрѣнныхъ философскихъ школъ или системъ старалась сохранить свое ученіе въ возможной чистотѣ, но, несмотря на все различіе, между ними было столько общаго, что уже по этой причинѣ онѣ не могли надолго остаться въ такомъ разобщенномъ, исключающемъ одна другую положеніи.

Конечно, сами основатели этихъ философскихъ школъ видѣли въ ученіи своихъ противниковъ однѣ только противоположности со своимъ собственнымъ ученіемъ; но ихъ послѣдователи, не будучи сами основателями новаго ученія, не могли надолго оставаться столь односторонними, а потому столь рѣзко отдѣляться отъ своихъ противниковъ, и скорѣе видѣли сходство своего ученія съ чужими ученіями и готовы были принести въ жертву примиренія со своими противниками изъ своего ученія все то̀, что̀ они признавали несущественнымъ, второстепеннымъ, и тѣмъ сблизить свое ученіе съ ученіемъ прочихъ философскихъ системъ. Такое-то сближеніе и ведетъ къ эклектизму.

2. Противоположность между философскими системами ведетъ также къ эклектизму. Противоположность порождаетъ

борьбу. Борьба же системъ между собою вынуждаетъ ихъ смягчать рѣзкія односторонности ученій, дѣлать разныя уступки своимъ противникамъ и выставлять изъ своего ученія преимущественно тѣ положенія, въ которыхъ они сходились съ ученіями своихъ противниковъ; такимъ образомъ эти первоначальныя противоположныя ученія все болѣе и болѣе сближаются одно съ другимъ и, наконецъ, мало-по-малу сливаются въ новыя ученія, уже неотличающіяся прежнею чистотою, а, напротивъ, болѣе или менѣе помутненныя другими ученіями. Это-то большее или меньшее смѣшеніе ученій разныхъ школъ въ одно новое ученіе, въ которомъ болѣе или менѣе помутилась первоначальная чистота ученія извѣстной философской школы, и называется эклектизмомъ или эклектическимъ философскимъ ученіемъ, а тѣ философы, которые основали вновь въ своей школѣ эклектическое ученіе, посредствомъ бо́льшаго или ме́ньшаго смѣшенія его съ ученіями прочихъ какихъ-либо школъ, равно какъ и тѣ послѣдователи, а также тѣ философы, которые, не принадлежа ни къ какой опредѣленной философской школѣ, держались вообще эклектическаго направленія, называются эклектиками. Слѣдовательно эклектизмъ можетъ появиться какъ во всякой философской школѣ, такъ и внѣ всякихъ школъ.

Кромѣ приведенныхъ нами *общихъ* причинъ появленія эклектизма, какія всегда могутъ явиться и въ самомъ дѣлѣ появлялись и не въ одной древности, были еще *особенныя* причины появленія эклектизма въ древности, и именно въ поаристотелевой философіи. Это суть: 1) распространеніе греческой философіи между римлянами, 2) скептицизмъ и 3) потребность въ догматизмѣ.

1. Всего сильнѣе способствовало переходу отъ догматизма стоиковъ и эпикурейцевъ и отъ скептицизма къ эклектизму распространеніе греческой философіи, науки, вмѣстѣ съ греческою образованностью, между римлянами.

Мы не будемъ излагать исторіи этого распространенія. Укажемъ только на то, почему преимущественно вслѣдствіе такого распространенія греческой философіи между римлянами образовалось въ поаристотелевой философіи новое направленіе, эклектическое.

Я сказалъ уже, что главною чертою характера римлянъ была практичность. Практическою полезностью мѣряли римляне все, а потому когда греческая философія стала распространяться между римлянами, то они стали мѣрять и ее тѣмъ же мѣриломъ, т.-е. они придавали значеніе, цѣну только тѣмъ философскимъ ученіямъ, которыя могли оказывать значительное полезное вліяніе на практическую жизнь, а самоцѣльнымъ философскимъ умозрѣніямъ или изслѣдованіямъ они или вовсе не придавали никакого значенія, никакой цѣны, или же считали ихъ только развѣ однимъ изъ приличныхъ римскому свободному образованному гражданину предметовъ бесѣды во время досуга отъ практическихъ занятій, особенно же отъ государственныхъ дѣлъ; философія имѣла для римлянъ цѣну, поскольку она могла утвердить римскихъ гражданъ въ нравственныхъ правилахъ для практической жизни и подготовить ихъ, какъ общеобразовательное средство, къ публичному ораторству и къ политической дѣятельности. Согласно съ такимъ воззрѣніемъ на философію, римлянинъ мало обращалъ вниманія на научное обоснованіе и на послѣдовательность развитія той или другой философской системы. Поэтому римлянинъ думалъ, что борьба между философскими школами касается вопросовъ, несущественныхъ съ его практической точки зрѣнія. А потому римляне нисколько не считали противнымъ сущности философіи выбирать изъ разныхъ философскихъ системъ тò, чтò имъ казалось практически годнымъ; ибо они вовсе не понимали того, что всѣ положенія каждой философской системы находятся—или, по крайней мѣрѣ, должны находиться—между собою во внутренней неразрывной связи, обусловливаясь и одно другимъ, и общимъ всѣмъ имъ верховнымъ принципомъ. Лучше всего характеризуетъ римлянина слѣдующій анекдотъ. Когда около половины перваго столѣтія предъ Р. Х. былъ назначенъ проконсуломъ въ покоренную римлянами Грецію Геллій, и когда онъ, прибывши въ Аѳины, нашелъ, что тамъ философы спорятъ между собою большею частью (по его мнѣнію) о вовсе несущественныхъ, т.-е. практически ни къ чему негодныхъ вопросахъ, то онъ, съ полнымъ наивнымъ добродушіемъ, посовѣтовалъ имъ миролюбиво покончить свои споры, предлагая себя въ посредники. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что римляне были какъ бы рождены

эклектиками, и что поэтому греческая философія должна была принять эклектическое направленіе, коль скоро она стала распространяться между римлянами. Вотъ почему всѣ почти римскіе философы были эклектиками.

Однакоже не одно только это обстоятельство, не одно только распространеніе греческой философіи между римлянами, несмотря на всю его важность, имѣло вліяніе на возникновеніе новаго направленія—эклектическаго—въ поаристотелевой философіи. Но этому именно содѣйствовало и то обстоятельство, что греческая философія и сама по себѣ уже склонялась къ эклектическому направленію, а именно и скептицизмъ былъ одною изъ причинъ, породившихъ эклектизмъ и обусловившихъ его развитіе. Вотъ почему за скептиками и слѣдуютъ у насъ, въ нашемъ изложеніи, непосредственно эклектики.

Объяснимъ же это порожденіе и развитіе эклектизма непосредственно изъ скептицизма.

Мы видѣли, что скептики отвергали возможность знанія. Это значитъ—они уничтожали связь между представленіями съ одной стороны и между представляемымъ съ другой, или, лучше, признавали непостижимою эту связь. Этимъ поставили они убѣжденія человѣка въ зависимость отъ субъективной его вѣры, заступившей мѣсто знанія, т.-е. отъ довѣрія къ тому, что̀ содержится въ нашемъ самосознаніи непосредственно, что̀ для человѣка кажется извѣстнымъ само по себѣ, предшествуя всякому научному изслѣдованію, изысканію, познаванію, такъ что выходило изъ этого, будто истина дана человѣку непосредственно въ его самосознаніи. Въ этомъ-то предположеніи и состоитъ существенная особенность, своеобразность эклектизма.

Въ самомъ дѣлѣ, эклектизмъ выбираетъ положенія, ученія изъ разныхъ философскихъ системъ. Но спрашивается: чѣмъ же онъ долженъ руководствоваться при этомъ выборѣ? Можно было, кажется, отвѣтить такъ: онъ долженъ выбирать такія положенія, такія ученія, въ которыхъ согласны всѣ различныя философскія системы; ибо это согласіе ихъ и показываетъ, что эти положенія, ученія истинны. Но если мы станемъ руководствоваться при выборѣ такимъ правиломъ, принципомъ, то на дѣлѣ окажется, что мы не построимъ изъ этихъ набранныхъ нами матеріаловъ никакого зданія, не построимъ никакой эклек-

тической философской системы, ибо слишкомъ будетъ недостаточно такихъ матеріаловъ, т.-е. слишкомъ мало такихъ положеній, въ которыхъ согласны были бы всѣ или по крайней мѣрѣ многія философскія системы. Можетъ быть отвѣтъ будетъ вѣренъ, если мы, въ духѣ римлянъ, скажемъ: эклектизмъ долженъ выбирать тѣ положенія, которыя отличаются практическою годностью. Но практическая годность какого-либо положенія, ученія вовсе не есть еще ручательство ихъ истинности, вѣрности; тѣмъ не менѣе, можно утверждать, что именно главнымъ предметомъ спора между философскими школами того времени было опредѣленіе практической задачи человѣческой жизни и пути, способа ея рѣшенія, такъ что вопросъ состоялъ въ томъ, что̀ взять за норму при опредѣленіи практическихъ цѣлей, практической годности? Вотъ этой-то нормы и искали эклектики въ непосредственномъ субъективномъ самосознаніи человѣка; ибо если требуется, чтобы индивидъ выбралъ то̀, что̀ по истинѣ есть практически годное для него, для его обихода въ практической дѣятельности, жизни, то этимъ самымъ уже предполагается, что индивидъ самъ въ себѣ, въ своемъ сознаніи— мѣрило, критерій для отличія истиннаго отъ ложнаго, или что истина дана человѣку непосредственно въ его собственномъ самосознаніи. Такое-то предположеніе и есть своеобразный принципъ эклектизма.

Скептицизмъ, отвергнувъ возможность знанія истины, но допустивъ, что и безъ знанія возможна добронравственная и вообще всякая правильная дѣятельность, тѣмъ самымъ допустилъ, что есть же что-то такое въ человѣкѣ, дающее ему эту возможность. Вотъ эклектики-то и опредѣлили это неизвѣстное для скептиковъ, признавъ, что человѣческому уму прирождено непосредственное знаніе того, въ чемъ состоитъ правильная дѣятельность, т.-е. не требующая того, чтобы человѣкъ еще доходилъ до этого знанія; зачѣмъ ему доходить до знанія,— думали эклектики,—когда знаніемъ онъ уже обладаетъ. Можно— думали они—согласиться со скептиками, что невозможно человѣку познаніе истины; но согласіе съ ними въ этомъ еще не значитъ, чтобы истиною не обладалъ человѣкъ для практической дѣятельности: потому уже, что онъ ею обладаетъ безъ посредства познаванія, онъ и не нуждается въ познаваніи, ни

посредствомъ чувственнаго воспріятія, ни посредствомъ умозрѣнія; ибо сами скептики допускаютъ возможность правильной, доброправственной дѣятельности, возможность добродѣтели, а слѣдовательно и блага, счастія. Поэтому для эклектиковъ спорный между догматиками и скептиками вопросъ о томъ: можетъ ли или не можетъ быть познана человѣкомъ истина—есть вопросъ, не имѣющій никакого значенія, ибо человѣкъ обладаетъ истиною не посредствомъ познанія ея, а непосредственно.

Итакъ увѣренность въ этомъ нужна была эклектикамъ, во-первыхъ, для теоретической цѣли,—для того, чтобы имѣть возможность дѣлать такую выборку ученій изъ философскихъ системъ, которая была бы вѣрна; ибо если я непосредственно знаю, что̀ истинно и что̀ ложно, то я непосредственно же и могу выбрать изъ разныхъ философскихъ системъ только истинное, отбросивъ все ложное, и, сдѣлавъ такую выборку, могу примирить, слить разныя ученія въ одно новое ученіе, основанное на такомъ выборѣ, на такомъ эклектизмѣ, т.-е. построить новое, эклектическое философское ученіе.

Во-вторыхъ, эта увѣренность въ непосредственномъ обладаніи человѣкомъ истиною нужна была эклектикамъ и для того, чтобы твердо основать на ней практическую дѣятельность, которая не имѣла такой твердой основы въ скептицизмѣ; ибо скептицизмъ лишь смутно чувствовалъ эту основу, допуская возможность практической дѣятельности и безъ знанія, а не сознавалъ ея ясно, смѣшавъ знаніе съ познаваніемъ: познаваніе истины не есть знаніе; ибо кто знаетъ ее, тому уже не нужно познавать.

Наконецъ, обращеніе отъ скептицизма къ эклектизму было еще и слѣдствіемъ той естественной потребности въ положительномъ убѣжденіи, которую чувствуетъ всегда большинство, ибо вообще только весьма немногіе могутъ остановиться на чистомъ сомнѣніи. Такую потребность могли почувствовать въ это время, конечно, не скептики, а догматики, принадлежавшіе къ разнымъ, существовавшимъ тогда, философскимъ школамъ. Сохранить ученіе своей школы въ прежней чистотѣ они уже не могли, потому что ученіе ихъ школы было отчасти потрясено и расшатано противоположными имъ догматическими школами, частью было опровергнуто скептиками. Что̀ оставалось

имъ дѣлать, какъ не спасти это ученіе смягченіемъ его рѣзкостей, уступками противникамъ и, наконецъ, возможнымъ примиреніемъ съ ними?—а это и есть эклектизмъ. Вотъ почему, хотя эклектизмъ и порождается скептицизмомъ въ поаристотелевой философіи, но онъ является съ характеромъ догматическимъ, положительнымъ, а не отрицательнымъ. Изъ этого само собою слѣдуетъ, что эклектическое направленіе могли принять и въ самомъ дѣлѣ приняли не скептическія школы, а только догматическія; или въ догматическихъ школахъ и явился эклектизмъ, такъ что догматическія школы остались не только по имени, но и по преобладающему въ нихъ характеру тѣми же, что̀ и прежде, но перестали быть чистыми, а стали эклектическими, или приняли эклектическое направленіе.

Однакоже не всѣ тогда существовавшія догматическія школы приняли эклектическое направленіе, а изъ принявшихъ его не всѣ приняли это направленіе въ равной степени и мѣрѣ.

Вовсе не приняла эклектическаго направленія эпикурейская школа; ибо, какъ мы уже сказали, говоря объ эпикурейцахъ, они старались сохранить во всей чистотѣ, безъ всякаго измѣненія, ученіе своего основателя, Эпикура.

Изъ прочихъ же, тогда еще существовавшихъ, догматическихъ школъ стоическая была первая, принявшая эклектическое направленіе.

За стоическою школою слѣдовала Академія, гдѣ эклектизмъ развился въ такой сильной степени и мѣрѣ, что Академія стала главнымъ его центромъ.

Гораздо въ меньшей степени эклектическое направленіе проявилось въ перипатетической школѣ.

Наконецъ были и такіе эклектики, которыхъ нельзя причислить ни къ какой опредѣленной философской школѣ.

Вотъ почему, говоря объ эклектикахъ, мы будемъ разсматривать въ слѣдующемъ порядкѣ проявленія эклектизма въ поаристотелевой философіи:

I. Эклектики въ стоической школѣ, или эклектики-стоики.

II. Эклектики Академіи, или эклектики-академики.

III. Эклектики въ перипатетической школѣ, или эклектики-перипатетики.

IV. Эклектизмъ внѣ опредѣленныхъ философскихъ школъ, или просто эклектики безъ всякаго обозначенія школы.

I. *Эклектики въ стоической школѣ, или эклектики-стоики.* Первыми представителями эклектизма въ стоической школѣ были *Панетій* и *Посидоній.*

За ними слѣдовалъ *Квинтъ Секстій* со своими послѣдователями или секстіянцами, образовавшими особую философскую школу.

Наконецъ изъ позднѣйшихъ эклектиковъ-стоиковъ особенно замѣчательны: *Сенека*, *Музоній Руфъ*, *Эпиктетъ* и римскій императоръ *Маркъ Аврелій.*

Скажемъ о каждомъ изъ нихъ.

Первыми представителями эклектизма въ стоической школѣ были *Панетій* и *Посидоній*, хотя Панетій былъ по рожденію грекъ съ острова Родоса (родился около 180 г. до Р. Х.), но онъ долго жилъ и училъ въ Римѣ, пользуясь огромнымъ авторитетомъ. Посидоній былъ ученикъ Панетія. Онъ былъ также родомъ грекъ, изъ города Апамея, въ Сиріи, но долго жилъ и училъ (около первой половины перваго столѣтія до Р. Х.) на островѣ Родосѣ, гдѣ у него было много учениковъ изъ римлянъ, такъ что и онъ—одинъ изъ тѣхъ греческихъ философовъ, которые наиболѣе содѣйствовали распространенію греческой философіи между римлянами. Стоическая система претерпѣла довольно значительныя измѣненія въ ученіи Панетія. Хотя оно и сходилось въ главныхъ чертахъ съ ученіемъ древнѣйшихъ стоиковъ, но, уча римлянъ, стараясь распространять между ними стоическую философію, онъ налегалъ преимущественно на ея практическую сторону. Съ этою же цѣлью онъ отступилъ отъ обычая стоиковъ сообщать свое ученіе во всей его строгости, безъ всякаго популяризированія, и, напротивъ, старался сдѣлать стоическую философію общедоступною, посредствомъ болѣе понятнаго и привлекательнаго изложенія. Затѣмъ онъ старался примирить стоическое ученіе съ ученіями и другихъ школъ, и по возможности слить его съ ними. Онъ такъ высоко ставилъ особенно Платона и нѣкоторыхъ платониковъ, Аристотеля и нѣкоторыхъ перипатетиковъ, что можно было подумать, будто бы скорѣе онъ ихъ послѣдователь, нежели Зенона, основателя стоической школы.

И въ самомъ дѣлѣ, мы имѣемъ извѣстія, что онъ во многомъ уклонялся отъ стоическаго ученія. Въ этикѣ хотя онъ держался того строгаго стоическаго ученія о нравственности вообще и о верховномъ благѣ въ особенности, что оно состоитъ единственно въ добродѣтели, однакоже и его рѣзкости старался онъ смягчать, въ особенности тѣмъ, что изъ различныхъ возможныхъ толкованій этическихъ положеній стоиковъ онъ выбиралъ то толкованіе, которое наименѣе противорѣчитъ обыкновеннымъ воззрѣніямъ. Этимъ стараніемъ его объясняется то направленіе, которое проявляется въ знаменитомъ его сочиненіи „Объ обязанностяхъ", которое послужило Цицерону образцомъ для его сочиненія „De officiis", ибо это свое сочиненіе Панетій прямо назначалъ не для совершенныхъ мудрецовъ, а только для тѣхъ, кто стремится къ мудрости.

Согласно со стоическимъ ученіемъ и онъ признавалъ, что главная задача философіи есть нравственная дѣятельность, но отсюда сдѣлалъ уже прямой выводъ, что главная часть философіи есть этика.

Вообще говоря, онъ остался вѣренъ въ главномъ этическому ученію стоиковъ; но нельзя не замѣтить въ его ученіи и въ его отношеніи къ предшествующимъ философамъ наклонности придти къ соглашенію съ воззрѣніями, отъ которыхъ стоицизмъ до него старался всѣми силами обороняться, никакъ не думая о примиреніи съ ними.

Посидоній вообще понималъ стоицизмъ такъ же, какъ и его учитель, Панетій, но онъ менѣе свободно относился къ нему. Въ нѣкоторыхъ ученіяхъ, гдѣ Панетій отступалъ отъ стоицизма, Посидоній опять къ нему возвращается. Однакоже въ цѣломъ нельзя не замѣтить въ его ученіи, что онъ былъ ученикъ Панетія. Такъ, и онъ говоритъ, что главная задача философіи—это этика, что̀ несогласно съ чистымъ стоическимъ ученіемъ, гдѣ этика основывалась на физикѣ. Такъ, и для него изящество рѣчи и общепонятность изложенія имѣли такую важность, какой они не имѣли для древняго стоика; такъ, онъ интересовался изученіемъ природы *самимъ по себѣ* столько же, какъ и перипатетики, чѣмъ тоже отклонялся отъ стоицизма, гдѣ физика имѣетъ значеніе не сама по себѣ, но какъ

основа для этики; такъ, онъ высоко ставилъ Платона, соглашался во многомъ съ Пиѳагоромъ и высоко цѣнилъ Демокрита, котораго стоики вовсе не признавали философомъ, въ силу связи его ученія съ ученіемъ Эпикура. Вслѣдствіе всего этого, онъ сближалъ стоицизмъ съ прочими философскими системами, но особеннымъ поводомъ къ этому сближенію послужилъ его споръ со скептиками. Скептики утверждали, что ученіе догматиковъ потому уже невѣрно, что они взаимно противорѣчатъ себѣ. Вотъ Посидоній и старался показать, что въ существенномъ догматики согласны между собою.

Впрочемъ, что касается подробностей стоическаго ученія о нравственности, то Посидоній ни въ чемъ ему не противорѣчилъ.

За Панетіемъ и Посидоніемъ слѣдуетъ въ I-мъ ст. до Р. Х. римлянинъ *Квинтъ Секстъ*, который основываетъ даже особенную философскую школу; хотя она просуществовала недолго, но имѣла большое нравственное вліяніе на римлянъ, такъ какъ она рѣшительно ограничила свою дѣятельность ученіемъ о нравственности, этикою, въ чемъ отступила отъ древняго стоицизма. На свое личное практически-нравственное вліяніе налегали секстіанцы гораздо болѣе, нежели на теоретическое изслѣдованіе.

О теоретическихъ изслѣдованіяхъ, не имѣющихъ цѣлью повліять нравственно, они относились съ такимъ пренебреженіемъ, что говорили: „лучше было бы вовсе не заниматься наукою, нежели заниматься *такою* наукою“.

Впрочемъ въ духѣ стоицизма Секстъ говорилъ, что жизнь человѣческая есть постоянная борьба съ глупостью, и что тотъ только можетъ побѣдить этого врага, кто всегда стоитъ на-готовѣ, вооруженный разумомъ, чтобы сразиться съ нимъ.

Вообще говоря, эта школа есть какъ бы особая отрасль стоической школы, но съ исключительно практическимъ направленіемъ и съ нѣкоторою примѣсью пиѳагореизма и платонизма.

Наконецъ, съ I-го до половины III-го ст. по Р. Х. множество грековъ, но еще болѣе римлянъ приступаютъ къ стоицизму, принимая стоическое ученіе о нравственности, которое, впрочемъ, много смягчается въ сравненіи съ прежнею его строгостью, вслѣдствіе того, что оно приняло эклектическое направленіе.

Значительнѣйшіе изъ этихъ стоиковъ-эклектиковъ были: Сенека, Музоній Руфъ, Эпиктетъ и императоръ римскій Маркъ Аврелій.

Сенека(Lucius Annäus Seneca), родившійся за четыре года до Р. Х. и умершій въ 65 г. по Р. Х., былъ высоко почитаемъ современниками и потомствомъ, какъ достойный представитель стоической школы и какъ одинъ изъ вліятельнѣйшихъ поборниковъ того направленія, которое принялъ стоицизмъ между римлянами, именно во времена римскихъ императоровъ. Сочиненія Сенеки особенно важны для насъ еще и потому, что въ нихъ сохранилось многое изъ ученія стоиковъ, что̀ безъ него осталось бы вовсе намъ неизвѣстнымъ.

Уже со временъ Панетія, вмѣстѣ съ усиливающимся ограниченіемъ философіи одною этикою, усиливалась и наклонность къ смягченію стоическаго строгаго ученія о нравственности и къ сближенію стоицизма съ другими философскими системами. Хотя секстіанцы хотѣли-было возстановлять строгое нравственное ученіе древнихъ стоиковъ, но и они, отложивъ школьныя теоріи, обратили особенное вниманіе на практическую сторону философіи, на то, что̀ имѣетъ нравственное значеніе, на общечеловѣческую мораль, коренящуюся въ непосредственномъ человѣческомъ сознаніи, и особенно старались представлять все ученіе о нравственности въ общепонятной формѣ, такъ чтобы оно наиболѣе могло практически подѣйствовать на всѣхъ.

Эти стремленія проявились еще сильнѣе у Сенеки и слѣдующихъ за нимъ стоиковъ.

Своеобразное отношеніе Сенеки къ стоицизму проявляется уже въ его взглядѣ на цѣль и задачу философіи. „Философъ (говоритъ онъ) есть воспитатель рода человѣческаго (generis humani paedagogus); философія есть искусство жить, ученіе о нравственности, стремленіе къ добродѣтели. Не доставлять уму нашему удовольствіе игрою остроумія есть назначеніе философіи, а исцѣлять наши тяжкіе нравственные недуги; она не есть забава, а есть лекарство, цѣлебное средство; философія учитъ дѣйствовать, а не говорить; все, чему мы учимся, тогда только приноситъ намъ пользу, когда мы тотчасъ станемъ примѣнять выученное къ нравственному состоянію.

Отношеніемъ къ нравственной конечной цѣли, къ добродѣтели, должно измѣрять всякую научную дѣятельность. Что̀ не касается нашего нравственнаго состоянія, то̀ безполезно. Единственно, что̀ должны мы имѣть въ виду, это добродѣтель; она одна должна обратить на себя все наше вниманіе; къ ней одной приводитъ философія, и только философія. Мудрость проста и не требуетъ большой учености. Что философія стала такою сложною, трудною наукою—это слѣдствіе нашей неумѣренности въ познаваніи, это оттого, что мы „учимся не для жизни, а для школы“.

Однакоже Сенека, въ духѣ стоицизма, ставитъ физику даже выше этики. „Физика (говоритъ Сенека) настолько же выше этики, насколько божественное, которымъ занимается физика, выше человѣческаго; только физика выводитъ насъ изъ земного мрака къ небесному свѣту; только она показываетъ намъ нутро вещей, строителя и строеніе міра; не стоило бы и жить, еслибы для насъ были недоступны физическія познанія, познанія міра. Къ чему бы мы поборали наши страсти, освобождали душу свою отъ всего дурного, еслибы чрезъ это умъ нашъ не приготовлялся къ познанію небеснаго, къ общенію съ божествомъ; еслибы мы возвышались только надъ внѣшнимъ и не могли бы возвышаться надъ самими собою. Разсматривая міръ и его строителя, мы возвышаемся надъ тягостями жизни, мы постигаемъ наше высшее происхожденіе и назначеніе, мы научаемся пренебрегать тѣломъ и всѣмъ тѣлеснымъ и освобождать отъ него *душу нашу*“. Отсюда видно, что Сенека оправдываетъ необходимость изученія природы только его нравственнымъ вліяніемъ на человѣка, однакоже Сенека болѣе стоиковъ выставляетъ нравственную и умственную сторону божества. „Богъ (говоритъ онъ) есть верховный и совершенный умъ; Богъ премудръ, всевѣдущъ, преблагъ; онъ любитъ насъ, какъ отецъ дѣтей своихъ, и хочетъ, чтобы и мы не боялись, а любили его; онъ есть творецъ, правитель міра и провидѣніе въ немъ; потому и міръ такъ прекрасенъ, такъ совершенъ, а все, что̀ происходитъ въ немъ, какъ въ цѣломъ, такъ безупречно. Совершенство божества и проявляется преимущественно въ его попеченіи о человѣкѣ, въ его благости къ нему, соединенной съ

мудростью. Божество—это существо, существо чистое, это умъ міробразующій и правящій міромъ по сознательнымъ нравственнымъ цѣлямъ; такъ что у Сенеки божество ближе подходитъ къ божеству Платона (верховному добру), нежели къ божеству стоиковъ.

Принимая вообще телеологическое міросозерцаніе стоиковъ, онъ, однакоже, говоритъ, что міръ не сотворенъ только для человѣка, а что онъ самоцѣленъ и слѣдуетъ своимъ законамъ; впрочемъ онъ не отрицаетъ, что при міроустроеніи обращено было вниманіе на благо человѣка, и что боги безпрерывно оказываютъ людямъ высочайшія благодѣянія.

Самый умъ человѣка есть истеченіе изъ божества, часть божественнаго въ человѣческомъ тѣлѣ, или есть божество, вселившееся въ человѣческое тѣло. На этомъ сродствѣ человѣка съ божествомъ основываетъ онъ, съ одной стороны, требованіе, чтобы человѣкъ возвышался надъ тѣлеснымъ и земнымъ, и чтобы онъ почиталъ въ каждомъ человѣкѣ человѣческое достоинство, а съ другой стороны — внутреннюю свободу того человѣка, который сознаетъ высшее происхожденіе свое отъ божества и свою божественную сущность. Божественному въ человѣкѣ, т.-е. его уму, противоположны неразумные въ немъ влеченія и аффекты, и вотъ въ борьбѣ съ ними видитъ Сенека самую важную нравственную задачу для человѣка. Эту неразумную составную часть человѣка находитъ онъ преимущественно въ тѣлѣ, которое есть только покровъ души, его кратковременное жилище, въ которомъ душа никогда не можетъ ужиться, которое есть бремя, удручающее ее; это оковы, отъ которыхъ душа желала бы освободиться; это тюрьма, изъ которой душа ждетъ себѣ выхода. Тѣло есть тотъ врагъ, съ которымъ душѣ приходится непрестанно бороться; тѣло есть та часть человѣка, которая подвергаетъ душу страданіямъ; душа же сама по себѣ чиста, невредима; она возвышается надъ тѣломъ такъ, какъ божество надъ веществомъ. А потому истинная жизнь души начинается только по выходѣ ея изъ тѣла.

Во всѣхъ этихъ и подобныхъ ученіяхъ Сенеки проявляется замѣтно эклектизмъ, т.-е. примѣсь къ стоическому ученію ученій другихъ догматическихъ философскихъ системъ, именно Аристотеля и въ особенности Платона.

Но, кромѣ того, и скептическая жилка проходитъ въ ученіи Сенеки, когда онъ объ иныхъ предметахъ выражается не съ догматическою твердостью, а съ какою-то нерѣшительностью: напр. когда онъ говоритъ, что не знаетъ, чтò такое божество, или когда относительно вопроса о числѣ верховныхъ причинъ онъ говоритъ, что между противоположными взглядами нужно избирать вѣроятнѣйшее; ибо опредѣлить, чтò истинное — превыше нашихъ силъ; или когда онъ говоритъ, что никто не можетъ познать, чтò есть душа и гдѣ она; а если такъ, то (спрашиваетъ онъ) можетъ ли душа, не знающая сама себя, знать что-либо внѣ себя? Однакожъ это не дѣлаетъ еще изъ Сенеки скептика, ибо все-таки въ немъ преобладаетъ догматизмъ, именно эклектическій.

Что касается этики, то Сенека придерживается здѣсь гораздо больше стоическаго ученія,—напр. и онъ утверждаетъ, что нѣтъ другого блага, кромѣ добродѣтели, ибо она одна сообразна съ природою человѣка; она одна вполнѣ удовлетворяетъ человѣка и дѣлаетъ его независимымъ отъ всего внѣшняго; добродѣтельный или мудрый ни въ чемъ не хуже божества; должно не только умѣрять, но и безусловно искоренять страсти, аффекты.

Но и въ этикѣ Сенеки видны также немалыя уклоненія отъ стоицизма, ибо Сенека думалъ, что строгая стоическая мораль имѣла въ виду существа, которыя способны быть совершенно добродѣтельными, почему и нельзя приложить ее безъ измѣненія къ намъ, людямъ слабымъ, несовершеннымъ по своей природѣ; вслѣдствіе того, онъ смягчаетъ строгость стоической морали, ради слабости человѣческой. Такъ, кромѣ добродѣтели, онъ придаетъ нѣкоторую цѣну и другимъ благамъ, разумѣя блага души, тѣла, счастья (bona animi, corporis, fortunae). Мало того, въ духѣ перипатетиковъ, онъ даже говоритъ, что хотя никто лучше мудреца не можетъ распорядиться счастіемъ, но прибавляетъ, что только богатство даетъ возможность человѣку проявить на дѣлѣ цѣлый рядъ своихъ добродѣтелей, и что вообще внѣшнія блага умножаютъ веселье, доставляемое добродѣтелью. Въ этомъ же духѣ онъ отзывается и о бѣдствіяхъ. Съ одной стороны, онъ превозноситъ мудреца, борющагося съ несчастіями, съ судьбою, съ богами, и говоритъ,

что изгнаніе изъ отечества не есть зло, ибо для мудраго всякая страна есть отечество; а съ другой стороны, когда онъ при императорѣ Клавдіи былъ временно сосланъ на островъ Корсику, то изливалъ свое горе съ недостойнымъ человѣка малодушіемъ. Или же, чтобы не накликать себѣ разныхъ бѣдъ, онъ, подобно низкому царедворцу, совѣтуетъ смиренно улыбаться, когда высшіе позволяютъ себѣ оскорблять насъ, или, чтобы не навлечь на себя подозрѣнія правительства, онъ доказываетъ, что нѣтъ болѣе спокойныхъ гражданъ и болѣе покорныхъ подданныхъ, какъ философы, ибо они почитаютъ своихъ властителей, какъ своихъ отцовъ (и это говорилъ Сенека, когда былъ императоромъ Неронъ!). Или когда онъ даже обоготворяемаго имъ Катона порицаетъ за то, что онъ безполезно пожертвовалъ своею жизнью въ политической борьбѣ.—Это ли послѣдователь строгихъ стоиковъ!—Однимъ только извиняется онъ въ подобныхъ случаяхъ, что онъ-де не мудрецъ, а только находится на пути къ мудрости; но въ такомъ случаѣ спрашивается: да признаетъ ли Сенека существованіе въ дѣйствительности мудрецовъ въ стоическомъ смыслѣ? Нѣтъ, онъ не признавалъ ихъ, ослабляя строгую стоическую мораль для людей, которыхъ всѣхъ безъ исключенія признавалъ онъ слабыми по природѣ.

Чувствуя это самъ, Сенека тѣмъ болѣе настаиваетъ на томъ, что человѣкъ и склоненъ ко злу отъ природы именно по слабости своей; что онъ, какъ больной, требующій леченія, долженъ стараться сохранить свою внутреннюю независимость и превозмочь свои слабости, побѣдить дурныя наклонности. Поэтому онъ и считалъ главною задачею философіи борьбу съ нашими нравственными недугами, и знаніе этого недуга — первымъ условіемъ нашего исправленія. Съ этою цѣлью онъ требуетъ, чтобы мы строго испытывали сами себя и непрестанно работали надъ самими собою, и при этомъ указываетъ на нашу совѣсть, отъ которой ничего не можетъ скрыться,— словомъ, онъ представляетъ счастье мудраго какъ награду постоянной нравственной дѣятельности.

Наконецъ, и его этика, какъ и этика стоиковъ вообще, отличается религіознымъ характеромъ. Воля божества есть для него верховный законъ; покоряться ей и сообразоваться съ

нею есть самое всеобщее велѣніе, тождественное съ велѣніемъ жить сообразно съ природою. Въ умѣ и въ совѣсти признаетъ онъ живущее въ насъ божество; въ свободной преданности промыслу божію видитъ онъ надежнѣйшую основу свободы и душевнаго спокойствія человѣка; наконецъ, какъ крайнее средство, онъ допускаетъ самоубійство, и учитъ презирать смерть, безъ чего, говоритъ онъ, невозможно счастіе.

Вообще онъ сливалъ съ теологіею этику, а съ тѣмъ вмѣстѣ и всю философію, ибо собственно этика и была у него философіею.

Сенека наиболѣе сроденъ съ Панетіемъ по всему своему образу мыслей. Оба они ставятъ на первый планъ практическія ученія своей стоической школы и стараются сдѣлать ихъ возможно плодотворными, сдѣлавъ ихъ общедоступными. Въ этомъ своемъ стремленіи они отклоняются въ разныхъ отношеніяхъ отъ стоическаго ученія и примыкаютъ къ ученіямъ другихъ философскихъ школъ, т.-е. становятся стоиками-эклектиками.

Послѣ Сенеки стоицизмъ, во все время своего существованія, сохранялъ въ сущности тотъ же характеръ, съ какимъ онъ явился въ ученіи Сенеки, развѣ съ тѣмъ только различіемъ, что у слѣдующихъ за Сенекою эклектиковъ-стоиковъ еще болѣе усиливаются уклоненія отъ первоначальнаго направленія стоической школы, а именно: у Музонія Руфа, Эпиктета и Марка Аврелія, какъ мы это увидимъ изъ ближайшаго разсмотрѣнія ихъ ученія.

Музоній Руфъ жилъ и училъ философіи въ Римѣ вскорѣ послѣ Сенеки, при императорахъ Неронѣ и Веспасіанѣ.

Еще болѣе Сенеки Музоній ограничивалъ задачу философіи однѣми практически-нравственными цѣлями. Хотя онъ и не совсѣмъ чуждался ея теоретическихъ вопросовъ, но всегда приводилъ ихъ въ связь съ этикою. Такъ, напр., онъ признавалъ неизмѣнную, непреложную необходимость, называемую имъ Зевсовымъ закономъ, съ которою все происходитъ въ мірѣ, при непрестанномъ измѣненіи въ мірѣ единичныхъ вещей, уча человѣка покоряться этой необходимости. Такъ, онъ восхвалялъ благость божества, какъ любящаго и постоянно благотворящаго людямъ существа, которое совершенно въ нрав-

ственномъ отношеніи, возвышаясь надъ всѣми пороками и слабостями, сущность котораго есть добро; почему,—говорилъ онъ,— и для людей существенна одна только добродѣтель, какъ подражаніе божеству, или въ одной только добродѣтели состоитъ сообразность человѣка со своею божественною природою, потому что на всей землѣ только человѣкъ есть божіе подобіе. Такъ, онъ говорилъ о всевѣдѣніи божіемъ, употребляя эту мысль какъ средство къ увѣщанію людей не дѣлать и втайнѣ ничего дурного.

Онъ даже прямо высказывалъ, что теоретическія изслѣдованія, какъ самоцѣльныя, не имѣютъ значенія. Такъ, онъ говорилъ, что на людей слѣдуетъ смотрѣть какъ на больныхъ въ нравственномъ смыслѣ. Чтобы излечиться, они требуютъ постояннаго леченія. Этой потребности должна удовлетворять философія, какъ единственный путь къ добродѣтели, почему занятіе философіею необходимо для всѣхъ, даже для лицъ женскаго пола. И наоборотъ, добродѣтель есть единственная цѣль и единственное содержаніе философіи. Отсюда заниматься философіею значитъ познавать, какъ слѣдуетъ вести себя добродѣтельно, нравственно, и упражняться въ добродѣтели на самомъ дѣлѣ. Поэтому философъ и человѣкъ добродѣтельный — одно и то же; добродѣтель и философія суть только различныя названія одного и того же предмета. То же самое говорилъ и Сократъ, и за нимъ Платонъ. Но они понимали это такъ, что добродѣтель должна быть *послѣдствіемъ* истиннаго, основательнаго знанія. Музоній, наоборотъ, утверждалъ, вмѣстѣ съ циниками, что добродѣтели можно достигнуть и безъ большого знанія, одними только нравственными усиліями; ибо что̀ нужно для добродѣтели, то̀ легко узнать и за плугомъ, занимаясь земледѣліемъ,—занятіе, которое считалъ Музоній даже особенно приличнымъ для философа. Добродѣтель есть скорѣе послѣдствіе практической дѣятельности, упражненія въ нравственныхъ поступкахъ, нежели ученія; ибо дурныя, безнравственныя привычки могутъ быть побѣждены только противоположными, добрыми, нравственными привычками. Впрочемъ добродѣтель въ своемъ зародышѣ уже врождена человѣку, а потому если ученикъ не испорченъ нравственно, то не нужно долгаго ученія, чтобы научить его добрымъ, нравственнымъ

правиламъ и различенію добра отъ зла; главное при такомъ ученіи состоитъ въ томъ, чтобы жизнь учителя согласовалась съ его ученіемъ, и чтобы поставить на самомъ дѣлѣ ученика такъ, чтобы онъ дѣйствовалъ согласно съ своими нравственными убѣжденіями. Къ такой практической цѣли должно стремиться всякое философское обученіе. А потому учитель философіи долженъ искать не похвалы со стороны своихъ учениковъ, а ихъ нравственнаго улучшенія, усовершенствованія. Онъ долженъ предлагать имъ лекарство, въ которомъ они нуждаются. Если онъ будетъ дѣйствовать на нихъ нравственно, то ученикамъ не останется времени восхищаться его преподаваніемъ; напротивъ, все время будетъ у нихъ поглощено занятіемъ самими собой, своимъ нравственнымъ улучшеніемъ и своимъ нравственнымъ сознаніемъ, совѣстью.

Тогда преисполнятся они нравственнаго стыда и раскаянія и будутъ стараться о самовозвышеніи въ нравственномъ отношеніи.

Въ этомъ самомъ смыслѣ старался самъ Музоній дѣйствовать и на практикѣ на своихъ учениковъ. Но, ограничившись такою практическою философскою дѣятельностью, онъ не подвинулъ впередъ стоическаго ученія въ научномъ отношеніи. Бо̀льшею частью онъ только прилагалъ его къ частностямъ.

Однакоже въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ переступалъ границы стоическаго нравственнаго ученія, приближаясь частью къ ученію циниковъ о необходимости ограничиваться человѣку удовлетвореніемъ только крайнихъ естественныхъ потребностей, частью къ аскетической морали неопиѳагорейцевъ. Въ другихъ же отношеніяхъ онъ вывелъ изъ стоическаго ученія о нравственности такія чистыя нравственныя правила, какими не могла похвалиться и строгая мораль стоической школы.

При такомъ приложеніи стоическаго ученія о нравственности къ частностямъ отправною его точкою была мысль о внутренней свободѣ человѣка.

Эту внутреннюю свободу человѣка поставлялъ онъ въ зависимость отъ двухъ условій: 1) отъ надлежащаго отношенія его къ тому, что̀ находится въ нашей власти, и 2) отъ преданной покорности тому, что̀ не состоитъ въ нашей власти. Въ нашей власти приводить въ дѣйствіе наши представленія, убѣжденія;

на этомъ и основывается вся наша добродѣтель и наше счастіе. Все же прочее не въ нашей власти, а потому мы должны предоставить это міровому ходу, теченію вещей, и что бы затѣмъ ни произошло—все принимать съ покорностью. Вотъ съ этой точки зрѣнія Музоній и оцѣниваетъ все, и потому признаетъ, согласно со стоицизмомъ, добродѣтель единственнымъ добромъ, благомъ, порокъ—единственнымъ зломъ, а все прочее—богатство и бѣдность удовольствіе и страданіе, жизнь и смерть — безразличнымъ. При этомъ онъ требуетъ, чтобы мы ограждали себя противъ бѣдствій, какъ противъ внѣшняго, не внѣшними средствами, но самовозвышеніемъ надъ внѣшнимъ и равнодушіемъ къ внѣшнему; чтобы мы, напримѣръ, не смотрѣли на изгнаніе изъ отечества, какъ на зло, а вездѣ чувствовали бы себя какъ дома; чтобы мы не искали, но и не избѣгали смерти, и т. под. Но для развитія въ себѣ такого сильнаго характера, человѣку нужно не только упражняться въ добродѣтели, но и закалить свое тѣло, ибо — говоритъ онъ — тѣло должно стать годнымъ, послушнымъ орудіемъ души; а съ укрѣпленіемъ тѣла укрѣпится и душа. Съ этою цѣлью Музоній требуетъ, чтобы мы пріучали себя ко всякаго рода тѣлеснымъ лишеніямъ и напряженіямъ, и, подобно циникамъ, хочетъ вообще привести человѣка сколько возможно ближе къ естественному состоянію, относительно пищи и питія, одежды и частной жизни, т.-е. къ возможно меньшему числу потребностей и притомъ самыхъ необходимыхъ.

Въ другихъ отношеніяхъ Музоній учитъ такой чистой нравственности, какой не учили даже и строгіе стоики. Такъ онъ возстаетъ противъ терпимой стоиками внѣбрачной плотской связи съ женщинами и вообще противъ всякаго любострастія, не только внѣ брака, но даже и въ бракѣ.

Соединяя такимъ образомъ стоицизмъ съ ученіемъ другихъ философскихъ школъ и измѣняя его въ разныхъ отношеніяхъ, Музоній является стоикомъ-эклектикомъ.

Ученію Музонія Руфа слѣдуетъ въ цѣломъ его знаменитый ученикъ *Эпиктетъ*, родомъ грекъ, фригіецъ изъ города Гіераполиса, вольноотпущенный рабъ, жившій и учившій нѣкоторое время въ Римѣ (при императорѣ Неронѣ и умершій при императорѣ Траянѣ); изъ его сочиненія „Бесѣды“, въ 8-ми кни-

гахъ, до насъ дошли только первыя четыре; дошло до насъ также и небольшое сочиненіе Эпиктета „Ручная книга“, записанное его ученикомъ, историкомъ Арріаномъ, изданное въ переводѣ на нѣмецкій языкъ *Концомъ* (*Conz*, „Epiktet's Handbüchlein der stoischen Moral“. Stuttgart, 1864).

Эпиктетъ также ограничиваетъ задачу философіи практически-нравственными цѣлями, именно нравственнымъ вліяніемъ на человѣка ея поученій. „Философствовать (говоритъ онъ) значитъ познавать, чего должно намъ желать, и чего избѣгать. Начало философіи (премудрости) есть сознаніе собственной нравственной слабости, немощи; кто хочетъ быть добрымъ, тотъ долженъ сперва убѣдиться, что онъ нравственно дуренъ. Философъ—это врачъ, къ которому прибѣгаютъ не здоровые, а больные. Онъ долженъ не только поучать своихъ учениковъ нравственности, но и помогать имъ практически, лечить, исцѣлять ихъ. Главная и даже необходимая цѣль философскаго обученія—это подѣйствовать на нравственное сознаніе, на совѣсть учениковъ, возбудить въ нихъ твердую рѣшимость исправляться, дѣлаться лучшими, — словомъ, сдѣлать учениковъ философами не въ области мышленія, а на самомъ дѣлѣ, ибо не мысли, а дѣла должны показать, къ какой философской школѣ кто принадлежитъ; кто ведетъ себя какъ эпикуреецъ, тотъ и *есть* эпикуреецъ, хоть бы онъ называлъ себя стоикомъ.

Смотря на философію съ такой чисто практической нравственной точки зрѣнія, Эпиктетъ, конечно, придавалъ теоретическому знанію весьма подчиненное значеніе. „Дѣло не въ томъ (говоритъ онъ), чтобы мы умѣли разрѣшать разныя діалектическія трудности, а въ томъ, чтобы мы, зная, чего хочетъ природа, слѣдовали ей, чтобы мы все, что̀ мы ни дѣлаемъ, дѣлали какъ слѣдуетъ, надлежащимъ образомъ“. Эпиктетъ такъ чуждался всего теоретическаго, что былъ равнодушенъ даже и къ самому скептицизму, вовсе не занимаясь его опроверженіемъ. Онъ видѣлъ въ скептицизмѣ только величайшее упрямство, именно въ упорствѣ ихъ отрицать очевидное. Онъ говорилъ, что ему нѣтъ времени заниматься такими пустяками, какъ, напримѣръ, опровергать скептиковъ, отвергающихъ очевидное. „По крайней мѣрѣ я, съ моей стороны (говоритъ Эпиктетъ), ни-

когда еще не бралъ метлы, когда хотѣлъ взять хлѣбъ, и думаю, что и скептики, когда хотятъ ѣсть, то суютъ пищу въ ротъ, а никакъ не въ глаза". Но не только до логическихъ или діалектическихъ, а и до физическихъ вопросовъ, какъ вопросовъ также теоретическихъ, Эпиктету мало дѣла. Въ этомъ отношеніи онъ прямо слѣдуетъ Сократу, который выражался, что изслѣдованіе началъ и элементовъ вещей выше нашихъ силъ и не имѣетъ никакого практическаго значенія.

Въ физикѣ стоиковъ привлекаетъ на себя вниманіе Эпиктета только тò, что они говорятъ о провидѣніи божіемъ, о благости божіей къ людямъ, объ отеческомъ попеченіи божества о людяхъ, о нравственномъ его совершенствѣ, которое должно служить образцомъ для людей и т. под. Въ особенности сильно было въ Эпиктетѣ вѣрованіе въ сродство человѣческой души съ божествомъ. Онъ требовалъ, чтобы человѣкъ сознавалъ свою божественную природу, чтобы онъ признавалъ себя прямо *сыномъ божіимъ*, частью божества и истеченіемъ изъ него, а затѣмъ выводилъ бы отсюда свои нравственныя обязанности, а именно любилъ бы *всѣхъ* людей какъ братьевъ своихъ, и былъ бы независимымъ отъ всего внѣшняго, не-божественнаго.

Въ самой этикѣ Эпиктетъ держится открыто принципа непосредственнаго знанія, говоря, что общіе нравственные понятія и законы прирождены всѣмъ людямъ, и что потому всѣ въ нихъ согласны; а разногласіе относится только къ практическому приложенію этихъ понятій и законовъ къ даннымъ случаямъ. Философіи остается только развивать эти врожденные человѣку нравственныя понятія и законы, подводить подъ нихъ все единичное, напр. не подводить подъ понятія добра — удовольствія, богатства и т. п.

Затѣмъ Эпиктетъ обращаетъ главное вниманіе на то, чтобы сдѣлать человѣка внутренно независимымъ и истинно счастливымъ. Для этого онъ требуетъ, чтобы человѣкъ терпѣливо, съ безусловною покорностью переносилъ все, чтò бы ему ни приключилось, и отрекся отъ всѣхъ пожеланій, относящихся къ чему-либо внѣшнему. Начало же всей философіи, мудрости, есть умѣнье отличать, чтò состоитъ въ нашей власти и чтò не въ нашей власти. Единственное же, чтò состоитъ въ нашей власти, это

наша воля, т.-е. то, какъ мы употребляемъ, прилагаемъ на дѣлѣ наши представленія, понятія; все же прочее есть для насъ внѣшнее, несостоящее въ нашей власти. А потому только воля наша должна имѣть для насъ цѣну; въ ней должны мы искать нашихъ благъ и золъ, счастія и несчастія; а все внѣшнее не имѣетъ для насъ никакой цѣли, ибо оно собственно не касается нашего существа, нашей сущности. Только воля наша есть наше собственное существо, сущность; она только въ нашей власти; а потому волю нашу не можетъ ни къ чему припудить ничто на свѣтѣ, ни даже само божество. Поэтому только на волѣ нашей основывается наше счастіе: не внѣшнее дѣлаетъ насъ счастливыми или несчастными, а только наши представленія о вещахъ; важно вовсе не то̀, какъ мы устроимъ нашу внѣшнюю жизнь, а важно единственно то̀, какъ мы умѣемъ употреблять въ дѣло наши представленія и какъ мы господствуемъ надъ ними. Пока мы желаемъ чего-либо внѣшняго, мы зависимъ отъ внѣшняго, а слѣдовательно отъ случайности; но коль скоро мы познали, что̀ составляетъ нашу сущность, и что̀ нѣтъ; коль скоро мы ограничимъ наши желанія тѣмъ, что̀ относится къ нашей собственной разумной природѣ; коль скоро мы не будемъ стремиться ни къ чему иному, кромѣ того только, что̀ зависитъ отъ насъ самихъ,—мы свободны и счастливы, и что̀ бы тамъ ни случилось съ нами и внѣ насъ, ничто никогда не коснется насъ и того, отъ чего зависитъ наше счастіе. И чѣмъ болѣе мы въ нашихъ представленіяхъ, въ нашемъ образѣ мыслей будемъ независимѣе отъ внѣшняго, тѣмъ болѣе убѣдимся мы, что все происходящее въ мірѣ необходимо въ цѣломъ, — и слѣдовательно въ этомъ смыслѣ соотвѣтствуетъ природѣ,—тѣмъ болѣе уразумѣемъ мы, что съ каждымъ событіемъ, съ каждымъ случаемъ въ жизни можно связать нравственную дѣятельность, такъ что все можетъ вызвать нравственный поступокъ со стороны нашей; даже самими бѣдствіями можемъ мы воспользоваться какъ нравственно-образовательнымъ для насъ средствомъ. А потому мы безусловно предадимся нашей судьбѣ и признаемъ, что то̀, чего хочетъ Богъ, лучше того, чего мы хотимъ; въ томъ именно сознаемъ себя свободными, что мы довольны всѣмъ, что̀ есть и что̀ дѣлается, совершается въ мірѣ. Такимъ образомъ, человѣкъ достигаетъ свободы тогда

только, когда онъ все свое хотѣніе и всѣ свои стремленія направитъ на самого себя. Въ такой абсолютной абстрактной субъективности, въ такомъ возвышеніи надъ всѣмъ внѣшнимъ, доходящимъ до той крайности, что человѣкъ, въ духѣ ученія циниковъ, долженъ съ пренебреженіемъ отказаться даже отъ тѣхъ внѣшнихъ благъ, которыя посылаетъ ему судьба безъ его содѣйствія, въ такомъ безчувствіи ко всему внѣшнему, также въ духѣ ученія циниковъ, и состоятъ—по мнѣнію Эпиктета—добродѣтель, мудрость и счастіе человѣка.

Вотъ какъ смѣшалъ Эпиктетъ стоицизмъ съ цинизмомъ и какъ вообще измѣнилъ стоицизмъ. Въ этомъ смыслѣ и онъ стоикъ-эклектикъ.

Величайшимъ почитателемъ Эпиктета былъ римскій императоръ *Маркъ Аврелій Антонинъ*, одинъ изъ наилучшихъ монарховъ, занимавшихъ когда-либо престолъ, жившій отъ 121—180 г. по Р. Х.; отъ него дошелъ до насъ сборникъ, подъ названіемъ „Мысли Марка Аврелія", изложенныя въ афористической формѣ.

Онъ очень близокъ къ Эпиктету относительно того, какъ онъ понималъ стоицизмъ, и что̀ онъ сдѣлалъ изъ него.

И ему дорого въ стоицизмѣ собственно только то̀, что̀ находится въ непосредственной связи съ нравственною жизнью человѣка. Хотя онъ вообще и допускаетъ, что теоретическія части философіи, діалектика и физика, имѣютъ также свое значеніе, но полагаетъ, что человѣкъ можетъ исполнить свое предназначеніе и безъ большихъ познаній. Человѣкъ долженъ держаться только того, что̀ единственно можетъ доставить ему внутреннее успокоеніе, именно — того убѣжденія, что ничего намъ не приключается такого, что̀ не было бы сообразно съ природою въ цѣломъ, и что никто не можетъ принудить насъ дѣйствовать противъ нашего нравственнаго сознанія, совѣсти. Философія должна дать намъ твердую опору въ непрестанномъ теченіи, измѣненіи вещей и оградить насъ отъ суетности всего преходящаго. Что̀ такое человѣческая жизнь, какъ не сонъ и не дымъ, какъ не борьба и не странствованіе на чужбинѣ? Только философія можетъ быть нашимъ вѣрнымъ проводникомъ въ этомъ странствованіи; а эта философія состоитъ въ томъ, чтобы мы сохранили внутри насъ чистымъ нашего демона,

генія, возвышались надъ удовольствіями и страданіями, оставаясь независимыми отъ всего, чтò дѣлается другими людьми; и чтобы мы признавали все, чтò съ нами ни случается, какъ ниспосланное намъ Богомъ, и чтобы мы въ свѣтломъ, веселомъ расположеніи духа ждали нашей естественной кончины. Словомъ, задача философіи состоитъ въ образованіи нашего нравственнаго характера и въ душевномъ внутреннемъ успокоеніи нашемъ. Только степенью связи съ этою практическою задачею, цѣлью философіи должно измѣрять значеніе, цѣну всѣхъ теоретическихъ ученій.

Для такой практической цѣли кажется наиболѣе важнымъ Марку Аврелію—изъ всѣхъ теоретическихъ ученій—въ особенности ученіе о непрестанномъ теченіи, измѣненіи, преходимости всѣхъ вещей. Отсюда онъ выводитъ, какъ ничтоженъ всякій единичный человѣкъ, какая онъ маловажная часть всего цѣлаго, какое онъ преходящее явленіе въ міровой жизни; какъ потому безумно со стороны человѣка прилѣпляться къ преходящему, желать его какъ бы блага или бояться его какъ бы зла; какъ нелѣпо жаловаться на то, что мы, люди, не дѣлаемъ исключенія изъ того закона, который дѣйствуетъ и долженъ дѣйствовать во всемъ мірѣ,—жаловаться, напр., на то, что и мы преходящи, смертны. Однакоже Маркъ Аврелій признаетъ, что надъ этимъ измѣненіемъ всѣхъ вещей въ мірѣ господствуетъ высшій міровой законъ, и что этотъ законъ служитъ средствомъ для верховныхъ цѣлей верховнаго ума, божества. Вѣрованіе въ бытіе такого божества считаетъ онъ столь необходимымъ для человѣка, что—говоритъ онъ—„не стоило бы и жить въ такомъ мірѣ, гдѣ не было бы боговъ“. Столь же несомнѣннымъ для человѣка признаетъ онъ и тò, что божіе провидѣніе обнимаетъ все своимъ попеченіемъ и устрояетъ все наилучшимъ образомъ. Какъ міровое вещество одно, такъ одна въ немъ и душа, одна дѣйствующая въ немъ разумная сила, а это и есть божество. Душа человѣческая есть не что иное, какъ откровеніе, проявленіе, истеченіе, часть божества, — она есть демонъ, геній внутри насъ, отъ котораго единственно и зависитъ все наше счастіе и несчастіе. Таково въ сущности философское ученіе Марка Аврелія.

Собственно въ этическомъ ученіи всего болѣе сходится

Маркъ Аврелій съ Эпиктетомъ. И у него принципы этики суть сосредоточеніе человѣка въ себѣ самомъ, преданность волѣ божіей и полнѣйшая безграничная любовь ко всѣмъ людямъ, не исключая и рабовъ. Но особенность Марка Аврелія состоитъ въ томъ, что вся его жизнь была не что иное, какъ практическое приложеніе этихъ принциповъ, и притомъ такъ, что одушевленная ими мораль Марка Аврелія отличалась кротостью и гуманностью, готовымъ на всѣ самопожертвованія человѣколюбіемъ, въ такой высокой степени, до которой не восходилъ никто изъ предшествующихъ Марку Аврелію эклектиковъ-стоиковъ. Однакоже и о немъ можно сказать, что онъ не подвинулъ впередъ философіи въ научномъ отношеніи, какъ и его предшественники, что и онъ, какъ и они, былъ не болѣе какъ эклектикъ.

Впрочемъ у всѣхъ эклектиковъ-стоиковъ, стоицизмъ преобладалъ надъ эклектизмомъ, вслѣдствіе того, что эклектиками-стоиками не былъ еще прямо поставленъ присущій научному, философскому эклектизму, отличительный принципъ, состоящій въ томъ, что знаніе истины непосредственно присуще человѣческому сознанію, какъ извѣстное само по себѣ, безъ посредства познаванія, или, по выраженію новѣйшихъ философовъ, какъ факты сознанія.

Этотъ принципъ эклектизма поставленъ былъ эклектиками-академиками; въ этомъ смыслѣ Новая Академія стала центромъ эклектизма.

Такъ переходимъ мы къ эклектикамъ-академикамъ.

II. *Эклектики-академики.* Къ нимъ принадлежатъ позднѣйшіе академики, каковы преимущественно: *Филонъ Ларисскій* и *Антіохъ Аскалонскій*, съ ихъ послѣдователями, а также *Маркъ Туллій Цицеронъ*. Скажемъ о каждомъ изъ нихъ порознь.

Филонъ Ларисскій былъ родомъ грекъ, изъ Ѳессалійскаго гор. Лариса, но жилъ и училъ сперва въ Аѳинахъ (около 100 г. до Р. Х.), а потомъ также и въ Римѣ, гдѣ слушателемъ его былъ, между прочимъ, Цицеронъ.

Филонъ сперва усердно слѣдовалъ скептическому ученію Карнеада, но впослѣдствіи онъ усомнился въ его основательности и, не отказываясь отъ него прямо, сталъ искать болѣе твердыхъ основъ, нежели какія представлялъ скептицизмъ Но-

вой Академіи. По этой причинѣ онъ почитается основателемъ новѣйшаго направленія академіи, именно Четвертой Академіи. Въ самомъ дѣлѣ, онъ не удовольствовался однимъ увѣреніемъ скептиковъ, что если человѣкъ отречется отъ притязанія на знаніе и станетъ ко всему равнодушнымъ, то счастіе — эта конечная цѣль философіи—придетъ человѣку само собою. Напротивъ, онъ призналъ необходимость для достиженія счастія прямыхъ указаній, какъ должно поступать, вести себя человѣку, чтобы стать затѣмъ счастливымъ. А потому онъ мало-по-малу отсталъ и отъ того ученія скептиковъ, что для человѣка знаніе вообще невозможно. Однакоже чрезъ это онъ не присталъ и къ ученію противниковъ Новой Академіи, стоиковъ. Онъ хотѣлъ возстановить ученіе Древней Академіи (Платона) и воображалъ, что возстановилъ его въ самомъ дѣлѣ, между тѣмъ какъ все это возстановленіе состояло въ томъ, что онъ, съ одной стороны, отрицаетъ возможность пониманія вещей, не находя критерія для отличія истины отъ лжи, а съ другой стороны онъ не сознается, что, отрицая возможность пониманія вещей, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и возможность знанія вообще. Онъ самъ не находитъ въ этомъ самопротиворѣчія, потому что, какъ онъ говоритъ, между непонятнымъ, непостижимымъ, съ одной стороны, и неизвѣстнымъ, съ другой— большая разница: кто признаетъ, что ничто не можетъ быть понимаемо, постигаемо, тотъ этимъ вовсе еще не утверждаетъ, что ничего не можетъ быть извѣстнымъ; ибо нашей душѣ и уму впечатлѣно нѣчто, чего (какъ истины) мы держимся, если и не въ состояніи понять вещи,—это то̀, что̀ называетъ онъ *очевиднымъ*, само собою яснымъ (perspicua, ἐναργές), т.-е. само по себѣ извѣстнымъ, знаемымъ, въ отличіе отъ того, что̀ называется понятнымъ, постижимымъ (percepta), т.-е. познаннымъ. Подъ этимъ очевиднымъ и разумѣлъ уже Филонъ почти то же, что̀ его ученикъ, Антіохъ, прямо призналъ непосредственнымъ знаніемъ, или, лучше, это Филоново очевидное есть нѣчто среднее между тѣмъ, что̀ Карнеадъ, основатель Новой Академіи, называлъ кажущеюся истиною, вѣроятностью, и между тѣмъ, что Антіохъ, основатель Пятой Академіи, прямо признавалъ уже непосредственно знаемымъ. Вотъ въ какомъ смыслѣ Филонъ есть основатель средней между ними академіи, т.-е.

Четвертой, и вотъ въ какомъ смыслѣ онъ положилъ въ академіи начало эклектизму, существенный принципъ котораго и есть непосредственное знаніе. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ того, какъ Филонъ призналъ, что для человѣка возможно знаніе само по себѣ извѣстнаго, или, какъ онъ выражался, очевиднаго, нельзя уже было, безъ самопротиворѣчія, утверждать, что человѣкъ не имѣетъ вѣрнаго критерія для отличія истиннаго отъ ложнаго, какъ утверждалъ еще Филонъ; иначе надобно было бы опять возвратиться къ Карнеадовой вѣроятности, а слѣдовательно къ скептицизму. Напротивъ, надобно было послѣдовательно идти далѣе, т.-е. отвергнуть совершенно скептицизмъ, признавъ, что знаніе истины возможно для человѣка какъ непосредственно-знаемое. Это и сдѣлалъ ученикъ Филона, *Антіохъ Аскалонскій*, который черезъ то и былъ основателемъ Пятой Академіи.

Хотя Антіохъ училъ въ Аѳинахъ, а не въ Римѣ, однакоже, въ числѣ его учениковъ было много римлянъ, и между прочими Цицеронъ, чѣмъ и объясняется Цицероновъ эклектизмъ.

Антіохъ (жившій въ послѣднемъ вѣкѣ предъ Р. X.), подобно своему учителю Филону, былъ сперва также послѣдователемъ скептика Карнеада; но впослѣдствіи, поучившись у Филона, онъ не только отрекся отъ скептицизма, но и пришелъ даже къ тому, что поставилъ главною задачею своей жизни опроверженіе скептицизма.

„Академикъ-скептикъ, т.-е. Карнеадъ (разсуждалъ Антіохъ), отвергая само по себѣ извѣстное, долженъ былъ бы отвергнуть вмѣстѣ съ тѣмъ и тѳ, чтѳ онъ называетъ вѣроятнымъ; ибо если истинное не можетъ быть познаваемо, то нельзя утверждать, какъ утверждалъ Карнеадъ, чтобы было истиннымъ кажущееся, правдоподобное, вѣроятное. Притомъ, отвергая возможность знанія истины, скептикъ этимъ самымъ не только противорѣчитъ естественной, существенной человѣку потребности въ знаніи, но и дѣлаетъ невозможною всякую—а слѣдовательно и нравственную—дѣятельность; ибо безъ твердаго, положительнаго убѣжденія, что это истинно, а тѳ ложно, нельзя дѣйствовать вообще и поступать нравственно въ особенности“.

Въ виду-то преимущественно интересовъ практической дѣятельности вообще и нравственной въ особенности Антіохъ и призналъ знаніе возможнымъ для человѣка. „Какъ могъ бы

добродѣтельный (говорилъ онъ) чѣмъ-либо жертвовать для исполненія своихъ нравственныхъ обязанностей, еслибы онъ не имѣлъ твердаго и непоколебимаго убѣжденія въ томъ, что онъ знаетъ истинное добро и противоположное ему зло? Какъ могла бы быть возможною практическая мудрость въ жизни, единая съ добродѣтелью, еслибы не были извѣстны человѣку цѣль и назначеніе его жизни?" Перешедши къ догматизму рѣшительнѣе, нежели Филонъ, Антіохъ не былъ, однакоже, въ состояніи создать *новую* догматическую систему, а потому онъ обратился къ существующимъ догматическимъ системамъ,—впрочемъ не съ тѣмъ, чтобы послѣдовать исключительно одной какой-либо системѣ, а чтобы выбрать истинное изъ всѣхъ ихъ.

Онъ не призналъ ихъ противоположными между собою, ибо (думалъ онъ) признать ихъ противоположными—значитъ оправдать скептицизмъ, а слѣдовательно и принять его. Наоборотъ, не признавая ихъ противоположными, можно будетъ избѣжать и скептицизма.

Поэтому Антіохъ говорилъ, что частью вовсе нѣтъ противоположности между различными догматическими ученіями, частью же, если она и есть, то касается лишь несущественнаго, такъ что въ сущности всѣ значительнѣйшія догматическія философскія системы согласны между собою, а все различіе между ними есть собственно различіе въ словахъ.

Хотя конечною цѣлью Антіоха было возстановленіе чистаго догматическаго Платонова ученія, отъ котораго уклонилась Средняя (скептическая) Академія, начиная съ Аркезилая, или, что̀ все равно, хотя онъ хотѣлъ собственно только возвратиться къ ученію Древней Академіи, но, по его мнѣнію, это вовсе не исключаетъ возможности принять вмѣстѣ съ Платоновымъ ученіемъ и ученія Аристотеля и Зенона-стоика; ибо онъ находилъ, что Платоново, или древне-академическое, ученіе и Аристотелево, или древне-перипатетическое, ученіе есть въ сущности одна и та же философія, носящая только разныя названія, различаясь не по содержанію, а только по формѣ, по образу выраженія этого содержанія; что же касается стоическаго ученія, то онъ утверждалъ, что оно въ сущности есть не что иное, какъ соединенная академико-перипатетическая философія, отличаясь отъ него опять только не содержаніемъ,

а образомъ его выраженія, или же что стоическое ученіе не есть какое-нибудь новое ученіе, а есть не болѣе какъ та же самая академико-перипатетическая философія, но въ улучшенной, исправленной формѣ. Вотъ на какомъ основаніи Антіохъ слилъ въ своемъ ученіи ученіе Древней Академіи съ ученіемъ перипатетиковъ и стоиковъ, какъ догматическій эклектикъ-академикъ.

Догматическимъ эклектикомъ-академикомъ является Антіохъ во всемъ своемъ философскомъ ученіи, но въ особенности въ этикѣ, которую онъ прямо призналъ существеннѣйшею, важнѣйшею частью философіи.

Въ этическомъ своемъ ученіи онъ исходилъ, вмѣстѣ съ стоиками, изъ принципа самолюбія и самосохраненія, какъ основныхъ влеченій человѣческой природы; отсюда восходилъ онъ къ стоико-академическому ученію о сообразной съ природою жизни, объясняя, что сообразное съ природою опредѣляется особенною природою каждаго существа, и что потому верховное добро, благо для человѣка состоитъ въ жизни, сообразной съ совершенною во всѣхъ отношеніяхъ и самодовлѣющею человѣческою природою, или, какъ выражается Цицеронъ отъ имени Антіоха, чтобы „жить по природѣ человѣческой, во всѣхъ отношеніяхъ совершенной и ничего не желающей (vivere ex hominis natura, undique perfecta et nihil requirente)“. Но Антіохъ отступаетъ здѣсь отъ стоиковъ въ слѣдующемъ отношеніи: стоики признавали истинною природою, сущностью человѣка, только относящееся къ его душѣ; Антіохъ же замѣчаетъ, что и чувственность, тѣлесность принадлежитъ также къ полной человѣческой природѣ; ибо человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, а потому хотя душевныя блага, какъ блага лучшей части человѣка, имѣютъ высшую цѣну предъ тѣлесными, но чрезъ это не теряютъ своей относительной цѣны и блага тѣлесныя (красота, здоровье, сила и проч.), и притомъ они вожделѣнны сами по себѣ, а не только ради другого, т.-е. какъ средства для добродѣтели. Поэтому верховное благо, счастіе, состоитъ, по мнѣнію Антіоха, въ совершенствѣ человѣка и душевномъ, и тѣлесномъ, а слѣдовательно конечная цѣль, къ которой человѣкъ долженъ стремиться, есть достиженіе высочайшаго и душевнаго, и тѣлеснаго совершенства, а въ

обладанія всѣми душевными и тѣлесными благами и состоитъ счастіе. Конечно, эти блага не равнаго достоинства: выше всѣхъ блага душевныя, а между ними тѣ, которыя зависятъ отъ нашей воли, — т.-е., нравственныя добродѣтели выше душевныхъ даровъ природы (умственныхъ способностей). Но хотя тѣлесными благами менѣе обусловливается наше счастіе, однакоже было бы несправедливо отказывать имъ во всякомъ достоинствѣ; а потому если и можно уступить стоикамъ въ томъ, что добродѣтель сама по себѣ достаточна, довлѣетъ для счастія, однакоже для высочайшей степени счастія еще необходимы и другія блага (или какъ выражается Цицеронъ: „въ одной добродѣтели состоитъ жизнь счастливая, но не наисчастливѣйшая, если не присоединятся къ добродѣтели блага тѣлесныя и всѣ прочія блага, годныя для проявленія на дѣлѣ добродѣтели“). Въ этомъ отношеніи сходится Антіохъ уже со взглядами Древней Академіи. Вообще такимъ ученіемъ своимъ хотѣлъ онъ представить нѣчто среднее между ученіемъ перипатетическимъ, которое, по его мнѣнію, слишкомъ высоко цѣнитъ внѣшнее (внѣшнія блага), и между ученіемъ стоическимъ, которое слишкомъ мало его цѣнитъ; но въ противорѣчіе съ самимъ собою Антіохъ, слѣдуя стоикамъ, въ то же время требуетъ отъ мудраго совершенной апатіи, что не ладитъ съ его ученіемъ о верховномъ благѣ, счастіи.

Точно также Антіохъ думалъ найти вѣрную средину между Аристотелемъ, который отдаетъ предпочтеніе теоретической дѣятельности предъ практической, и между стоикомъ Зенономъ, который отдаетъ предпочтеніе практической дѣятельности предъ теоретическою. Антіохъ сопоставляетъ обѣ эти цѣли (философствованія), т.-е. и философское мышленіе, и философскую практическую дѣятельность, на томъ основаніи, что равно къ обѣимъ этимъ цѣлямъ человѣкъ имѣетъ естественное влеченіе. Это въ духѣ Платона, который подъ философіею разумѣлъ какъ теоретическую, такъ и практическую философскую дѣятельность, а слѣдовательно и въ этомъ отношеніи Антіохъ является эклектикомъ-академикомъ, какъ и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ.

Главнымъ и самымъ полнымъ представителемъ греко-римской философіи вообще и философіи права въ особенности былъ *Цицеронъ* (Marcus Tullius Cicero), родившійся въ 106 г.

близъ города Арпинума, что̀ въ Лаціумѣ, и умершій въ 44 г. до Р. Х.

Какъ Филонъ и Антіохъ были эклектиками-академиками, такъ и ученикъ ихъ Цицеронъ является также эклектикомъ-академикомъ. Но существенное различіе между Филономъ и Антіохомъ, съ одной стороны, и Цицерономъ, съ другой, состоитъ въ томъ, что у первыхъ двухъ академиковъ эклектизмъ основанъ былъ на догматизмѣ, а у Цицерона эклектизмъ Новой Академіи основанъ былъ на скептицизмѣ Средней Академіи, такъ что его философское ученіе есть среднее между ученіемъ Новой Академіи и ученіемъ Средней Академіи. Въ отличіе отъ прочихъ академиковъ-эклектиковъ онъ есть вмѣстѣ и академикъ-скептикъ, вслѣдствіе чего должно причислить его къ Средней Академіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и академикъ-эклектикъ, вслѣдствіе чего его должно причислить и къ Новой Академіи. Если потому Цицеронъ и причисляетъ самъ себя къ академикамъ, то не иначе какъ въ двоякомъ смыслѣ этого слова.

Спрашивается: какъ ухитрился Цицеронъ соединить въ своей философіи несоединимое: скептицизмъ и эклектизмъ? Какъ онъ могъ быть вмѣстѣ и скептикомъ, и эклектикомъ? Какъ онъ могъ, подобно скептикамъ, сомнѣваться въ возможности познанія истины, и признавать, какъ Карнеадъ, только вѣроятное, а слѣдовательно отвергать догматическія системы, основанныя на предположеніи, что истина познаваема, и въ то же время сливать въ своемъ ученіи, подобно Антіоху, ученія разныхъ догматическихъ школъ, и между прочимъ въ особенности стоической?

Это объясняется слѣдующимъ образомъ:

1. Скепсисъ, сомнѣніе, получило у Цицерона существенно иное значеніе, нежели какое оно имѣло въ Новой Академіи. Между тѣмъ какъ у Карнеада придти къ сомнѣнію въ истинности всего, слѣдовательно и къ воздержанію отъ всякаго положительнаго, догматическаго сужденія, есть собственно цѣль, задача философіи, а вѣроятность есть не болѣе, какъ допускаемая сомнительность, кажущаяся истина, у Цицерона, напротивъ, собственно задача, цѣль философіи состоитъ въ томъ, чтобы найти вѣроятное не какъ кажущуюся истину, а какъ

подобіе истины, правдоподобное, приближающееся къ ней; сомнѣніе же есть у него только средство и условіе рѣшить эту задачу, придти къ правдоподобному; поэтому для того, чтобы можно было признать что-либо правдоподобнымъ, надобно, по мнѣнію Цицерона, сперва усомниться въ истинности даннаго философскаго ученія. Сомнѣніе, скепсисъ, у Цицерона есть поэтому только нѣчто методическое, т.-е. есть только научный путь, приводящій къ положительному убѣжденію, есть только подготовленіе къ нему: оттого обыкновенно употребляемый Цицерономъ пріемъ при изложеніи какого-либо своего философскаго ученія состоитъ въ критикѣ чужихъ философскихъ ученій, въ формѣ бесѣдъ между представителями этихъ ученій, съ цѣлью выбрать изъ нихъ то ученіе, которое наиболѣе подходитъ къ истинѣ, и въ этомъ смыслѣ правдоподобнѣйшее. Конечно, положительное убѣжденіе, къ которому Цицеронъ старается придти чрезъ посредство сомнѣнія, не есть полная истина, а только правдоподобное, т.-е. приближающееся къ истинѣ; но для него и этотъ результатъ казался совершено достаточнымъ, ибо онъ былъ достаточенъ для конечной цѣли Цицероновой философіи, для практически-нравственной дѣятельности. Въ этомъ *своеобразномъ* смыслѣ онъ повторяетъ слова Карнеада, что для практической дѣятельности не нужна полная истина, а достаточно и правдоподобія. Но своему правдоподобію, какъ мы сказали, онъ придаетъ бо̀льшее значеніе, нежели какое имѣла вѣроятность у Карнеада, ибо исканіе правдоподобія есть у Цицерона задача, цѣль философіи, а у Карнеада вѣроятность есть не болѣе какъ тотъ положительный элементъ, который остался отъ сомнѣнія: сомнѣніе уничтожило у него истину, но еще оставило вѣроятность.

2. Скепсисъ, сомнѣніе, получило у Цицерона такія ограниченія, какихъ оно не имѣло въ Новой Академіи. Такъ Цицеронъ прямо говоритъ, что его сомнѣніе направлено собственно только противъ стоиковъ, которые требуютъ отъ философіи знанія полной истины—этого только требованія онъ не допускаетъ, считая невозможнымъ такое знаніе; что же касается до требованія перипатетиковъ отъ философіи не столь абсолютнаго знанія, то онъ въ сущности съ ними соглашается; напротивъ, скептики Новой Академіи никакъ не допускаютъ возможности знанія

истины *вообще*, ни полной, ни неполной; ибо если они и допускаютъ вѣроятное, то не въ смыслѣ истины, а только въ смыслѣ того, чтò *намъ* кажется истиною, въ смыслѣ *кажущейся* намъ истины.

Мало того, Цицероново сомнѣніе ограничивается только нѣкоторыми частями философіи, а именно теоретическими, діалектикою и физикою, т.-е. теоретическими ученіями самими по себѣ, какъ самоцѣльными; напротивъ, практическія или этическія ученія и тѣ изъ теоретическихъ ученій, которыя находятся съ ними въ непосредственной связи, въ особенности религіозныя ученія, онъ не подвергаетъ вопросу, сомнѣнію, какъ подвергали ихъ скептики.

Такъ о діалектикѣ онъ относится, что она не даетъ реальнаго знанія, а даетъ только формальныя правила, какъ образовывать сужденія и умозаключенія.

Такъ о физикѣ онъ говоритъ, что гораздо легче сказать, чего нѣтъ, нежели сказать, чтò есть; что никакой умъ человѣческій не настолько зорокъ, чтобы могъ проникнуть тьму, мракъ, окружающій природу вещей, проникнуть въ небеса, войти внутрь земли; мы не знаемъ даже нашего тѣла, натуры нашихъ нервовъ и венъ, не знаемъ, чтò такое душа и т. п.

Напротивъ, въ этикѣ хотя онъ и находитъ разногласіе между философами, заставляющее призадумываться, и притомъ разногласіе даже по нѣкоторымъ важнѣйшимъ вопросамъ, однакоже онъ далеко не даетъ здѣсь того простора своему сомнѣнію, какой предоставляетъ ему въ чисто-теоретической области. Даже онъ прямо говоритъ, что въ области этической онъ не допуститъ разрушительныхъ сомнѣній Аркезилая и Карнеада, а потому разсуждаетъ объ этическихъ предметахъ, о верховномъ добрѣ, благѣ или счастіи, о нравственныхъ обязанностяхъ, о добродѣтели и т. п. въ чисто-догматическомъ тонѣ; равно и о предметахъ, находящихся съ ними въ непосредственной связи — о божествѣ и о человѣческой душѣ, — онъ говоритъ съ догматическою увѣренностью, хотя и безъ притязанія на абсолютную истину, а именно выдавая свои мнѣнія только за весьма вѣроятныя (maxime probabile), за правдоподобное (veritatis similitudo). Впрочемъ это не значитъ, чтобы Цицеронъ признавалъ здѣсь тò или другое вѣроят-

нымъ или правдоподобнымъ въ смыслѣ Карнеадовой вѣроятности. Правда, убѣжденія Цицерона не столь тверды, рѣшительны, чтобы онъ имъ довѣрялъ безусловно, чтобы онъ не допускалъ даже возможности измѣнить ихъ впослѣдствіи; но и его сомнѣнія не настолько основательны, чтобы помѣшать Цицерону высказывать утвердительно мнѣнія, которыхъ никакой академикъ-скептикъ не можетъ выражать съ такою положительностью. Хотя, напримѣръ, онъ называетъ бытіе боговъ *только* правдоподобнымъ, но тутъ же прибавляетъ, что съ уничтоженіемъ вѣры въ провидѣніе божіе уничтожится всякое благочиніе и страхъ божій, всякое общеніе между людьми и всякая правда и справедливость (justitia): этого не могъ бы онъ прибавить, еслибы такая вѣра имѣла для него значеніе только вѣроятности. Словомъ, *послѣдовательнаго* скептицизма у Цицерона не видно: правда, Цицеронъ не довѣряетъ человѣческому познаванію и считаетъ вообще бо̀льшее или мѐньшее правдоподобіе за maximum того, до чего умъ человѣка можетъ дойти въ своемъ познаваніи; но онъ предоставляетъ себѣ право дѣлать изъ этого правила исключеніе, когда нравственная или сердечная потребность требуетъ болѣе твердаго убѣжденія.

3. Скептицизмъ Цицерона былъ вообще поверхностный.

Цицеронъ—скептикъ въ томъ смыслѣ, что, перебирая мнѣнія разныхъ философовъ объ одномъ и томъ же предметѣ, вопросѣ, онъ находитъ что-нибудь невѣрное въ каждомъ мнѣніи. Но его скептицизмъ неглубокій; онъ не есть послѣдствіе самостоятельнаго изслѣдованія о невозможности познать истину ни посредствомъ чувственнаго воспріятія, ни посредствомъ умозрѣнія, какъ это было у скептиковъ Новой Академіи; главный поводъ къ его сомнѣніямъ, какъ онъ и самъ прямо сознается,—это разногласіе философовъ по важнѣйшимъ философскимъ вопросамъ: слѣдовательно его скептицизмъ есть только слѣдствіе нерѣшительности съ его стороны, и потому *такой* скептицизмъ—если только можно назвать его этимъ именемъ—могъ ладить съ его эклектизмомъ, а именно: коль скоро кажется ему, что разныя мнѣнія, ученія философовъ могутъ быть соглашены, онъ сопоставляетъ эти мнѣнія, ученія какъ бы общія имъ, и признаетъ ихъ достовѣрными; коль скоро эти ученія кажутся ему до того противоположными, что вовсе не могутъ быть со-

глашены, онъ считаетъ ихъ ложными или сомнительными. Слѣдовательно онъ выбираетъ изъ ученій философовъ тѣ, которыя кажутся ему общими—это его эклектизмъ; и, напротивъ, отъ тѣхъ, которыя кажутся ему противорѣчащими, онъ отрекается, относясь къ нимъ съ сомнѣніемъ—это его скептицизмъ.

Догматическая положительность Цицерона при вопросахъ этическихъ имѣетъ особенно важное значеніе, потому что онъ считаетъ, что въ рѣшеніи этихъ вопросовъ и состоитъ вся задача философіи. Хотя онъ и допускаетъ, что знаніе и само по себѣ есть добро, и что оно доставляетъ чистѣйшее и высочайшее наслажденіе, однакоже онъ считаетъ конечною цѣлью философіи не знаніе само по себѣ, а его вліяніе на жизнь человѣческую; ибо практическая дѣятельность выше знанія. Въ особенности же самымъ важнымъ вопросомъ въ философіи онъ считаетъ вопросъ о верховномъ добрѣ, благѣ, счастіи, говоря, что съ его рѣшеніемъ рѣшаются всѣ философскіе вопросы. Вотъ почему онъ признаетъ самою лучшею философіею Сократову философію, въ томъ смыслѣ, что она не занимается предметами, выступающими изъ знаемой нами области, и что она, будучи убѣждена въ неблагонадежности нашего познаванія природы, обращается вся къ этическимъ вопросамъ. Настоящая цѣль философіи достижима,—думаетъ онъ,—несмотря на ограниченность нашего познаванія; мы ничего не познаемъ какъ абсолютную истину; но важнѣйшее мы знаемъ съ такою достовѣрностью, съ какою намъ знать нужно для нашей практически-нравственной дѣятельности, для нашей добродѣтели, для нашего счастія.

Вообще скептицизмъ является у Цицерона только, такъ сказать, подстилкою для такого мышленія, которое успокоивается на практически-полезномъ. А такъ какъ это практическое направленіе наиболѣе согласовалось со всѣмъ складомъ ума Цицерона, какъ римлянина и какъ практическаго дѣятеля, то Цицеронъ и былъ доступенъ скептическому ученію Карнеада, т.-е. такъ какъ теоретическія изслѣдованія казались самому Цицерону и неважными, и трансцендентными, переходящими за предѣлъ постижимости, то онъ и допускаетъ научные доводы противъ ихъ возможности. Коль скоро же, напротивъ, сомнѣніе касалось у скептиковъ практическихъ интересовъ, то Цице-

ронъ устраняетъ сомнѣніе, и скорѣе готовъ найти какой бы то ни было выходъ, лишь бы только не согласиться съ неизбѣжными доводами изъ своихъ собственныхъ, скептическихъ положеній.

Но откуда же—спрашивается—черпалъ Цицеронъ свои положительныя убѣжденія, или свое достовѣрное? Самъ Цицеронъ отвѣчаетъ, что достовѣрное всего лучше найти посредствомъ сравненія и критики различныхъ философскихъ воззрѣній, мнѣній, ученій. Это значитъ не что иное, какъ то, что положительный элементъ у Цицерона, при его сомнѣніи или скептицизмѣ, есть не что иное, какъ эклектизмъ.

Но дабы рѣшить, какое же именно изъ противоположныхъ мнѣній, ученій есть достовѣрнѣйшее—нужно имѣть мѣрило, критерій. А такъ какъ философское изслѣдованіе должно—по Цицерону—состоять въ критикѣ, повѣркѣ, оцѣнкѣ различныхъ воззрѣній, то это мѣрило должны мы имѣть прежде всякаго научнаго изслѣдованія, т.-е. оно должно быть непосредственно намъ данное. Непосредственно данное можетъ быть двоякое: показаніе внѣшнихъ чувствъ и показаніе внутренняго сознанія. Хотя Цицеронъ не отвергаетъ показанія внѣшнихъ чувствъ, какъ чувственно извѣстное само по себѣ, но главное для Цицерона—это показаніе, свидѣтельство нашего внутренняго сознанія; такъ что по мнѣнію Цицерона всякое наше положительное убѣжденіе окончательно основывается на предположеніи или увѣренности нашей въ томъ, что есть нѣчто такое, что̀ мы непосредственно сознаемъ внутри себя, какъ само по себѣ извѣстное, или всякое положительное убѣжденіе наше основывается на свойственномъ намъ чувствѣ истины, или на прирожденномъ намъ знаніи, предшествующемъ всякому опытному познаванію и всякой наукѣ. Эта мысль выражена прямо и опредѣлительно впервые Цицерономъ. Она-то и есть существенный, отличительный принципъ эклектизма.

Такъ находимъ мы непосредственно въ своемъ сознаніи всѣ важнѣйшія истины, именно этическія понятія, которыя Цицеронъ называетъ врожденными сѣменами добродѣтелей, и о которыхъ онъ говоритъ, что еслибы они могли развиваться безъ всякихъ помѣхъ и препятствій, то вовсе ненужна была бы наука, ученіе о нравственности, а сама природа привела

бы насъ къ счастію: „ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret“. Только помраченіе прирожденнаго намъ естественнаго сознанія дурными привычками и ложными мнѣніями дѣлаетъ необходимымъ ученіе, науку; только вслѣдствіе порчи естественныхъ задатковъ возникаетъ потребность въ искусственномъ образованіи для добродѣтели.

На этомъ основаніи Цицеронъ признаетъ верховнымъ принципомъ какъ для своей дикеологіи, ученія о правдѣ и справедливости, такъ и для своего ученія о государствѣ, непосредственно сознаваемое человѣкомъ праведное и справедливое, опредѣляемое природою или естественное право (jus naturae, jus naturale).

То и другое ученіе изложилъ онъ въ двухъ сочиненіяхъ, носящихъ почти тѣ же названія, какія носили и два подобныя сочиненія у Платона, и изложенныхъ такъ же, какъ и у Платона, въ разговорной формѣ: 1) „De republica“ (о государствѣ), соотвѣтствующее Платонову разговору „Государство“, и 2) „De legibus“ (о законахъ), соотвѣтствующее Платонову разговору „Законы“. Оба эти сочиненія находятся въ самой тѣсной связи между собою.

Въ разговорѣ „О государствѣ“ Цицеронъ, разсуждая о государственномъ устройствѣ, признаетъ самымъ лучшимъ тò, гдѣ состоятъ въ гармоническомъ соединеніи элементы трехъ правильныхъ формъ государственныхъ устройствъ: монархической, аристократической и демократической. Принципомъ, устрояющимъ и приводящимъ въ порядокъ эти элементы, онъ считаетъ именно праведное и справедливое, опредѣляемое природою или закономъ природы.

Въ другомъ разговорѣ — „О законахъ“, излагая законы для опредѣленнаго имъ въ первомъ сочиненіи самаго лучшаго государственнаго устройства, Цицеронъ выводитъ эти законы также изъ праведнаго и справедливаго, опредѣляемаго природою или закономъ природы, какъ верховнымъ ихъ источникомъ или принципомъ.

Поэтому ученіе о праведномъ и справедливомъ, опредѣляемомъ природою, закономъ природы, служитъ у Цицерона основою для его политики, или ученія о государствѣ.

Но основою—какъ для его дикеологіи, такъ и для политики—служитъ у него этика въ собственномъ смыслѣ.

Эта этика въ собственномъ смыслѣ состоитъ изъ трехъ главныхъ ученій: 1) Изъ ученія о верховномъ добрѣ, благѣ, счастьѣ (summum bonum), какъ конечной цѣли человѣческой дѣятельности и жизни; 2) изъ ученія о верховномъ законѣ человѣческой дѣятельности и жизни (summa lex), велѣнія котораго вытекаютъ изъ понятія о верховномъ добрѣ, благѣ, счастьѣ, которое слѣдовательно опирается на первое ученіе, и, наконецъ, 3) изъ ученія объ обязанностяхъ (officia), вытекающихъ какъ изъ понятія о верховномъ добрѣ, благѣ, счастьѣ, такъ и изъ понятія о верховномъ законѣ, слѣдовательно опирающагося на оба предыдущія ученія.

Эти три главныя ученія этики въ собственномъ смыслѣ Цицеронъ изложилъ въ трехъ отдѣльныхъ сочиненіяхъ: 1) ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ, счастьѣ—въ сочиненіи „De finibus bonorum et malorum"; 2) ученіе о верховномъ законѣ—въ томъ же самомъ сочиненіи, въ которомъ онъ излагаетъ и законы для самаго лучшаго государственнаго устройства, т.-е. въ разговорѣ „О законахъ" (De legibus), именно въ первой его книгѣ и въ началѣ второй,—и 3) ученіе объ обязанностяхъ—въ сочиненіи подъ этимъ самымъ заглавіемъ (De officiis).

Скажемъ о каждомъ изъ этихъ ученій порознь, сколько намъ это нужно для нашей спеціальной цѣли.

А. Верховное добро, благо, счастье или конечную цѣль человѣческой жизни выражаетъ Цицеронъ, слѣдуя стоикамъ, въ такомъ положеніи: жить сообразно съ природою (secundum naturam vivere). Этотъ принципъ развиваетъ онъ такъ:

Всякое живое существо, а слѣдовательно и человѣкъ, имѣетъ естественное влеченіе къ самосохраненію, т.-е. къ пребыванію въ такомъ состояніи, которое совершенно соотвѣтствовало бы его отличительной особенности (сущности, природѣ). Особенность, сущность или природа человѣка состоитъ въ соединеніи въ немъ души (animus) и тѣла. Душа человѣческая состоитъ изъ двухъ частей: изъ разумной — это разумъ (ratio), и изъ неразумной—это чувственность (sensus). Разумная составная часть души, ratio, есть высшая и существеннѣйшая, а неразумная, sensus—низшая и менѣе существенная;

наконецъ, ихъ обѣихъ ниже—тѣло, плоть человѣческая. А потому и естественное влеченіе человѣка къ самосохраненію клонится *вообще* къ сохраненію всего для своей жизни, своей души и тѣла, но обращается прежде всего къ разумной части души, т.-е. прежде всего ищетъ сообразнаго съ своею разумною природою; затѣмъ обращается къ неразумной, т.-е. ищетъ сообразнаго съ своею чувственною природою, и наконецъ уже къ тѣлу, т.-е. ищетъ сообразнаго съ своею тѣлесною природою. Сообразная съ разумною природою жизнь человѣка, или—что̀ все равно—сообразная съ природою жизнь разумной части души или разума (ratio) и есть добродѣтель. Въ этомъ смыслѣ Цицеронъ опредѣляетъ добродѣтель какъ постоянное состояніе или настроеніе души, согласное съ природою и съ разумомъ (animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus). Но разумная часть души заключаетъ въ себѣ четыре разумныя силы или способности: 1) способность къ истинѣ, т.-е. къ ея непосредственному знанію; 2) способность къ общенію съ другими людьми; 3) способность къ независимости, къ возвышенію надо всѣмъ, ничего не страшась и ни предъ чѣмъ не преклоняясь, подчиняясь только тому, кто даетъ ему наставленія или велѣнія для его собственнаго блага, и 4) способность къ порядку, приличію, мѣрѣ во всемъ, что̀ дѣлается и говорится. Поэтому и добродѣтель можетъ выражаться въ этихъ четырехъ отношеніяхъ.

Б. Изъ понятія о верховномъ добрѣ, благѣ, счастьѣ, какъ конечной цѣли жизни человѣческой, вытекаютъ велѣнія *верховнаго закона* человѣческой жизни, относящіяся ко всему, что̀ составляетъ особенную природу человѣка, т.-е. какъ къ душѣ съ ея частями, такъ и къ тѣлу. Въ этомъ смыслѣ этотъ законъ есть законъ природы (lex naturae), т.-е. человѣческой природы.

Но человѣкъ есть часть всего міра вообще. Весь міръ есть единое стройное, гармоническое цѣлое. Этотъ единый, стройный міръ называетъ Цицеронъ также *природою* (natura). Присущій природѣ въ этомъ смыслѣ законъ, которымъ устрояется все въ единое, стройное, гармоническое цѣлое, обозначаетъ Цицеронъ также словомъ *законъ природы* (lex naturae), говоря, что всѣ соединены однимъ и тѣмъ же закономъ природы, т.-е. не только люди, но и боги, и все въ мірѣ.

Наконецъ, В. Изъ понятія о верховномъ добрѣ, благѣ, какъ конечной цѣли, и изъ понятія о законѣ природы въ обоихъ значеніяхъ, вытекаютъ обязанности человѣка (officia), ибо онѣ суть не что иное, какъ согласное съ верховнымъ добромъ, благомъ, какъ конечною цѣлью, приложеніе закона природы къ разумной части души. Постоянное хотѣніе со стороны человѣка исполнять этотъ законъ природы и есть добродѣтель въ этомъ смыслѣ (честность), а сообразное съ ней есть добродѣтельное; но такъ какъ разумная часть души состоитъ изъ четырехъ силъ, способностей, то законъ природы постановляетъ четыре рода велѣній, требованій, или—что̀ все равно—обязанностей, и эти обязанности составляютъ основу для четырехъ имъ соотвѣтствующихъ добродѣтелей: способности къ истинѣ соотвѣтствуетъ разумность или разумѣніе (prudentia); способности къ общенію, именно къ общественному порядку—правда и справедливость (justitia); способности къ самостоятельности или независимости—возвышенность, величіе души, великодушіе (magnanimitas); способности къ порядку, приличію и мѣрѣ во всемъ, что̀ говорится и дѣлается человѣкомъ—умѣренность (moderatio, modestia, temperantia). Изъ этихъ четырехъ добродѣтелей правда и справедливость (justitia) подраздѣляется на правду и справедливость въ тѣсномъ смыслѣ (собственно justitia) и на готовую къ пожертвованіямъ общительность или благотворительность (beneficientia). Наконецъ, соотвѣтственно какъ этимъ четыремъ способностямъ, такъ и этимъ четыремъ добродѣтелямъ, дѣйствіе закона природы распадается на четыре области. Та изъ этихъ четырехъ областей дѣйствія закона природы, которая соотвѣтствуетъ способности къ общенію и къ общественному порядку и добродѣтели,—гдѣ, слѣдовательно, закономъ природы установляется общеніе и регулируется общественный порядокъ, — называется правдою и справедливостью (justitia). Правда и справедливость, какъ добродѣтель, есть область права, или есть право (jus). Поскольку правомъ постановляются велѣнія самого закона природы (legis naturae), право это называется правомъ природы (jus naturae), или природнымъ, естественнымъ правомъ (jus naturale). Въ этомъ смыслѣ подъ закономъ природы разумѣетъ Цицеронъ объективный, нравственный порядокъ міра, или міровой этическій законъ, при-

сущій человѣку, какъ его природный законъ, и непосредственно сознаваемый его разумомъ. Онъ обозначаетъ его разными названіями. Таковы: lex naturae (законъ природы), lex naturalis (природный, естественный законъ), просто lex (законъ), natura (природа), lex summa (верховный законъ), lex coelestis (небесный законъ), lex divina et humana (законъ божескій и человѣческій). Описываетъ же Цицеронъ этотъ законъ такъ:

„Онъ есть запрещеніе того, что̀ неправо; онъ есть законъ истинный и главный, приспособленный къ тому, чтобы повелѣвать и запрещать; онъ есть правый и высочайшій разумъ божества, или высочайшій разумъ, вселенный въ природу, повелѣвающій, что̀ должно дѣлать, и запрещающій противное тому. Онъ есть законъ не писанный, а прирожденный, которому мы не научаемся, который мы не принимаемъ отъ другихъ, не читаемъ, а по истинѣ исторгаемъ, почерпаемъ, извлекаемъ его изъ природы,—законъ, которому мы не научены, а съ которымъ созданы, въ которомъ мы не наставлены, а которымъ мы наполнены. Онъ есть верховный законъ, рожденный прежде всѣхъ вѣковъ, не писанный и не установленный никакимъ государствомъ. Онъ становится закономъ не тогда, когда его напишутъ, а съ самаго своего возникновенія; возникаетъ же онъ вмѣстѣ съ божескимъ умомъ. Онъ есть прямой, правый разумъ, сообразный съ природой, посѣянный во всѣхъ разумныхъ существахъ, постоянный, вѣчный, который, повелѣвая, призываетъ къ обязанности и, запрещая, устрашаетъ неправды; который, однакоже, не всуе повелѣваетъ и запрещаетъ, не всуе побуждаетъ не только честныхъ, но и нечестныхъ, повелѣвая и запрещая. Этотъ законъ не долженъ быть ни измѣняемъ въ частности, ни ограничиваемъ въ своемъ объемѣ, ни вовсе отмѣняемъ; отъ его исполненія не можетъ освободить насъ ни сенатъ, ни народъ. Намъ не нужно искать для него никакого другого излагателя и истолкователя (кромѣ разума—ratio). Онъ неразличенъ въ Римѣ и въ Аѳинахъ, неразличенъ теперь и послѣ; всѣ народы и всѣ времена обязываетъ одинъ и тотъ же вѣчный и неизмѣнный законъ. Одинъ есть общій его установитель и повелитель всѣхъ—Богъ. Богъ есть и изобрѣтатель, и разбиратель, и предъявитель этого закона. Кто не повинуется этому закону, тотъ бѣжитъ отъ самого себя и, пре-

небрегая человѣческою природою, тѣмъ самымъ подвергается величайшимъ карамъ, если даже и избѣжитъ онъ золъ, признаваемыхъ казнями, наказаніями со стороны другихъ людей" (Recta praeceptio pravique depulsio lex vera atque princeps, apta ad jubendum et, ad vetandum ratio est recta summa Jovis ratio summae, insita in natura, quae jubet, quae facienda sunt, prohibetque contraria; non scripta, sed nata lex, quam non didicimus accepimus, legimus, verum ex natura arripcimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus; summa lex, quae seculis omnibus ante nata est, quam scripta lex ulla, aut quam omnis civitas constituta; quae non tam denique incipit lex esse, cum scripta est, sed tam cum orta est; orta autem est simul cum mente divina; recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans sempiterna, quae vocet ad offcium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet; huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hoc aliquid licet neque tota abrogari potest; nec vero per senatum aut per populum solvi hoc lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres ejus alius; nec erit alia in Roma, alia Athenis, alia nunc, alia post hoc, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et inemutabilis continebit, unus que erit communis quasi magister et imperator omnium deus; ille legis hujus inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac, naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiam sicetera supplicia, quae putantur, effugerit).

Совокупность велѣній этого закона образуетъ нравственно честное (honestum), или нравственную честность (honestas), въ объективномъ смыслѣ. Этой честности или этому честному въ объективномъ смыслѣ соотвѣтствуетъ честность (honestas) или честное (honestum) въ субъективномъ смыслѣ, т.-е. въ смыслѣ добродѣтели или добраго. Итакъ честность или добродѣтель вообще предполагается какъ необходимое условіе, или непремѣнно требуетъ, чтобы человѣкъ вѣрно сознавалъ содержаніе закона природы (legis naturalis), т.-е. его велѣнія. Такое сознаніе закона природы называетъ Цицеронъ мудростью (sapientia). Сознавая въ мудрости своей законъ природы, въ смыслѣ

закона міра, какъ закона божескаго, и въ смыслѣ закона своей собственной природы, человѣкъ сознаетъ и міръ, и самъ себя, и все божеское, и все человѣческое. Поэтому мудрость опредѣляетъ Цицеронъ какъ знаніе божественныхъ и человѣческихъ вещей (sapientia est rerum divinarum atque humanarum scientia)

Но не довольно одного только знанія закона природы, одной только мудрости для добродѣтели.

Полная, совершенная добродѣтель состоитъ не только въ сознаніи закона природы, но также и въ дѣятельности, сообразной съ этимъ закономъ, именно въ дѣятельности для общества, для дѣлъ общественныхъ, для пріумноженія человѣческихъ пользъ, интересовъ и удобствъ для государства. Въ такой дѣятельности состоитъ добродѣтель, называемая правдою и справедливостью. Въ этомъ смыслѣ называетъ Цицеронъ правду и справедливость основою всѣхъ добродѣтелей.

Эта правда и справедливость регулируется закономъ природы, т.-е. законъ природы есть для нея правило, норма. Велѣнія закона природы, регулирующія правду и справедливость, служащія для нея правиломъ, нормою, суть праведное и справедливое по закону природы, или по природѣ. Это праведное и справедливое по природѣ называетъ Цицеронъ правомъ природы, природнымъ, естественнымъ правомъ (jus naturae). Слѣдовательно правомъ природы (jus naturae) или естественное право (jus naturale) есть праведное и справедливое, опредѣляемое закономъ природы, въ смыслѣ нравственнаго мірового закона и въ смыслѣ закона нравственной человѣческой природы или сущности, или, короче, есть праведное и справедливое, опредѣляемое природою.

Слѣдовательно Цицеронъ признаетъ, что праведное и справедливое опредѣляется природою, т.-е. закономъ природы, въ смыслѣ нравственнаго міра и нравственной сущности человѣка, и что опредѣляемое такимъ образомъ праведное и справедливое и есть право природы, или естественное право.

Но Цицеронъ не довольствуется такимъ признаніемъ съ своей стороны существованія естественнаго права и опредѣляющаго его естественнаго закона. Напротивъ, онъ подвергаетъ это вопросу.

Этотъ вопросъ разсматриваетъ онъ частью въ разговорѣ „О государствѣ“, частью въ разговорѣ „О законахъ“. Въ разговорѣ „О государствѣ“ этотъ вопросъ рѣшается въ такой формѣ. Одинъ изъ собесѣдниковъ (Филъ) принимаетъ на себя роль защитника неправды и несправедливости. Онъ доказываетъ, что по природѣ нѣтъ различія между праведнымъ и справедливымъ, и неправеднымъ и несправедливымъ, а слѣдовательно нѣтъ закона природы, естественнаго права, заимствуя свои доказательства въ особенности отъ скептика Карнеада; а другой собесѣдникъ (Лелій) принимаетъ на себя роль защитника правды и справедливости по природѣ. Онъ доказываетъ, что есть истинный, вѣчный законъ природы, постановленный самимъ Богомъ, источникъ счастія и нравственной красоты, —законъ, о которомъ свидѣтельствуетъ и исторія, и нарушеніе котораго весьма чувствительно отрицается само собою, а слѣдовательно есть и опредѣляемое этимъ закономъ природы праведное и справедливое, есть естественное право. Всѣ собесѣдники въ одинъ голосъ объявляютъ побѣдителемъ въ этомъ преніи защитника правды и справедливости по природѣ, и выводится заключеніе, что законъ природы есть опредѣляющій правду и справедливость, есть основа всей государственной жизни; лицо, руководящее всѣмъ этимъ разговоромъ или бесѣдою о государствѣ (Сципіонъ Африканскій младшій, жившій во II вѣкѣ до Р. Х.), пользуется этимъ результатомъ, чтобы окончательно доказать вѣрность своего взгляда, что лучшее государственное устройство есть смѣшанное изъ монархіи, аристократіи и демократіи, ибо только такое государственное устройство соотвѣтствуетъ правдѣ и справедливости (justitiae), регулируемой закономъ природы, служащимъ основой государственной жизни. Прочія же государственныя устройства противны правдѣ и справедливости, ибо они допускаютъ возможность эксплуатированія народа или однимъ лицомъ, или одной партіей гражданъ.

Противъ существованія закона природы, а слѣдовательно праведнаго и справедливаго по природѣ, или естественнаго права, приводятся здѣсь слѣдующія доказательства:

1. Фактическое различіе и даже противоположность между положительными законами, правами и обычаями у разныхъ народовъ и въ разныя времена, даже у одного и того же на-

рода, такъ что праведнымъ и справедливымъ признается народами различное и даже противоположное. Естественно же вообще вездѣ и всегда одно и то же; слѣдовательно, еслибы существовало естественное право, то всѣ народы всегда и вездѣ признавали бы одно и то же праведнымъ и справедливымъ, а не различное.

2. Различіе мнѣній людей о томъ, что̀ праведно и справедливо, особенно же относительно тѣхъ предметовъ, по которымъ не постановлено ничего положительными законами, нравами и обычаями. По крайней мѣрѣ здѣсь, по недостатку положительныхъ постановленій, должны были бы признать одно и то же праведнымъ и справедливымъ, еслибы такое было опредѣляемо природою или закономъ природы.

3. Признаніе однихъ и тѣхъ же въ сущности дѣяній или праведными и справедливыми, или, напротивъ, неправедными и несправедливыми, смотря по различію субъектовъ, какъ виновниковъ этихъ дѣяній, а именно: одно и то же дѣяніе, если оно крупное, если оно совершено въ большомъ размѣрѣ, считается праведнымъ и справедливымъ; если же оно мелкое, если оно совершено въ маломъ размѣрѣ, считается неправеднымъ и несправедливымъ; а потому первое похваляется и даже награждается, а послѣднее порицается и наказывается. Такъ захватъ земли чужого народа называется праведнымъ и справедливымъ завоеваніемъ, а захватъ чужой индивидуальной собственности индивидомъ называется неправеднымъ и несправедливымъ грабежомъ. Въ этомъ смыслѣ очень мѣтко и вѣрно отвѣчалъ одинъ морской разбойникъ Аелксандру Македонскому, на вопросъ: какъ онъ смѣетъ своимъ дряннымъ суднишкомъ мѣшать свободному плаванію по морю. „Я это дѣлаю по тому же самому праву, по какому ты проходишь міръ завоевателемъ“.—Или же, напримѣръ, если одинъ человѣкъ или партія богатыхъ или знатныхъ граждань, или большинство народа, эксплуатируетъ въ свою пользу государство, то это называется праведнымъ и справедливымъ правленіемъ государства — монархіею, аристократіею и демократіею. Или же, напр., хвалятъ смѣшанный изъ нихъ образъ правленія, между тѣмъ какъ это правленіе основывается собственно на томъ, что въ государствѣ одинъ гражданинъ не довѣряетъ другому, и что изъ этого

взаимнаго недовѣрія происходитъ родъ общественнаго соглашенія, договора, между единичными, личными элементами государства: индивидомъ, меньшинствомъ и большинствомъ. Итакъ, еслибы было одно и то же праведное и справедливое, опредѣляемое закономъ природы или природою, то всякое дѣяніе считалось бы или праведнымъ и справедливымъ, или неправеднымъ и несправедливымъ—все равно, кто бы его ни совершилъ и какого бы оно ни было размѣра.

4. Если бы праведное и справедливое основывалось на законѣ природы или на природѣ, то дѣянія, совершаемыя согласно съ этимъ праведнымъ и справедливымъ, не обращались бы никогда во вредъ тому, кто ихъ совершаетъ; между тѣмъ какъ на дѣлѣ бываетъ часто противное, такъ часто, что должно признать благоразумнымъ совсѣмъ не тò, чтò признается праведнымъ и справедливымъ, т.-е. праведное и справедливое и благоразумное не одно и то же, такъ что поступать праведно и справедливо не всегда благоразумно, потому что не всегда это бываетъ полезно, а напротивъ часто бываетъ вредно. Полезное же и есть благое, доброе; слѣдовательно праведное и справедливое не есть благое, доброе. Но праведное и справедливое по природѣ не можетъ быть вреднымъ, не можетъ быть не-благимъ, не-добрымъ. Слѣдовательно нѣтъ праведнаго и справедливаго по природѣ.

5. Еслибы, ссылаясь на праведное и справедливое по природѣ, потребовали отъ народовъ, чтобы они возвратили назадъ захваченное, награбленное ими, т.-е. завоеванныя ими у другихъ народовъ земли, на томъ основаніи, что грабежъ и вообще присвоеніе чужой собственности, неправедно и несправедливо, еслибы народъ исполнилъ это требованіе, послушавшись велѣнія такого закона природы, то это привело бы къ нелѣпости: тогда ни одинъ народъ не имѣлъ бы вовсе отечества, исчезли бы государства, а съ ними и тò, чтò называется основою ихъ жизни—праведное и справедливое по природѣ. Слѣдовательно нѣтъ закона природы, опредѣляющаго праведное и справедливое по природѣ; ибо еслибы онъ былъ, то исполненіе этого закона привело бы къ самопротиворѣчію, къ тому, чтобы не было того, чтò должно быть на немъ основано—государства.

6. Мнимому естественному основанію праведнаго и спра-

ведливаго противорѣчитъ дѣйствительное естественное отвращеніе, чувствуемое индивидомъ и народами исполнять велѣнія такого закона природы; такъ что на самомъ дѣлѣ никто обыкновенно не поступаетъ согласно съ опредѣляемою закономъ природы правдою и справедливостью ради нея самой, т.-е. не имѣя въ виду чего-либо ей посторонняго; а если и поступаетъ, то изъ страха кары за свои противные тому поступки. Въ самомъ дѣлѣ, никто бы не усомнился, какъ ему поступить— ни индивидъ, въ случаѣ, еслибы ему предстоялъ выборъ быть праведнымъ и справедливымъ, но никѣмъ не цѣнимымъ, и за свои такіе поступки никѣмъ не выслушиваемымъ, когда онъ терпитъ неправду и несправедливость, или же быть неправеднымъ и несправедливымъ, но пользоваться и почетомъ, и богатствомъ,—ни народъ не усомнился бы, когда бы ему предстоялъ выборъ между неправеднымъ и несправедливымъ господствомъ надъ другими народами, и между праведнымъ и справедливымъ подчиненіемъ чужому господству.

Слѣдовательно, законъ природы, для индивидовъ и для народовъ, законъ природы человѣческой, совершенно противоположенъ тому, чѣмъ опредѣляется праведное и справедливое; а слѣдовательно нѣтъ такого закона природы, которымъ опредѣлялось бы такое праведное и справедливое, или—что̀ все равно—нѣтъ праведнаго и справедливаго; человѣку естественна не правда и справедливость, а напротивъ, ему естественна неправда и несправедливость.

Наконецъ, 7. Такъ какъ личные матеріальные экономическіе интересы человѣка во взаимныхъ его сношеніяхъ съ людьми, и еще болѣе личный интересъ въ самомъ своемъ существованіи, ведутъ къ неправдѣ и несправедливости, то праведное и справедливое не можетъ имѣть абсолютнаго, безусловнаго и безотносительнаго, неизмѣннаго ни въ какомъ случаѣ, естественнаго основанія; основою праведнаго и справедливаго не можетъ быть абсолютный законъ природы. Напримѣръ, извѣстно, что правда и справедливость запрещаетъ убивать другого человѣка. Но какъ же поступитъ праведный и справедливый, если при кораблекрушеніи слабѣйшій спутникъ схватится за доску, чтобы спасти свою жизнь? Не столкнетъ ли онъ его съ доски и не уцѣпится ли самъ за нее, въ интересѣ своего собствен-

наго существованія, въ такой крайней нуждѣ? Не рѣшится ли онъ на это тѣмъ болѣе, что въ открытомъ морѣ никто не будетъ свидѣтелемъ такого убійства? Если онъ благоразуменъ, то онъ такъ именно и поступитъ; ибо если онъ поступитъ не такъ, то долженъ будетъ самъ погибнуть. Но если онъ лучше захочетъ самъ погибнуть, нежели причинить другому насиліе, то хотя онъ дѣйствительно будетъ праведнымъ и справедливымъ, но онъ будетъ глупъ, ибо не щадитъ своей собственной жизни, между тѣмъ, какъ щадитъ чужую.

Слѣдовательно крайняя нужда даетъ человѣку право поступать неправедно и несправедливо; другими словами, необходимо признать право крайней нужды. Но если мы признаемъ его, то тѣмъ самымъ мы отвергаемъ существованіе праведнаго и справедливаго по природѣ; ибо допустимъ, что есть случаи, гдѣ человѣкъ можетъ поступать противно естественной правдѣ и справедливости, на томъ основаніи, что поступать такъ въ этихъ случаяхъ естественно, согласно съ человѣческою природою, т.-е. съ тѣмъ закономъ человѣческой природы, который велитъ человѣку любить самого себя, сохранять свое существованіе, свою жизнь. Вотъ это и есть законъ природы, а не тотъ, которымъ, какъ говорятъ, опредѣляется праведное и справедливое по природѣ. Или, лучше сказать, и тутъ оказывается также самопротиворѣчіе такъ-называемаго закона природы, состоящее въ томъ, что въ однихъ случаяхъ онъ требуетъ исполненія своихъ велѣній, а въ другихъ случаяхъ, именно когда идетъ дѣло о матеріальныхъ жизненныхъ интересахъ, и еще болѣе о самомъ существованіи человѣка, онъ допускаетъ нарушеніе своихъ велѣній, которыя потому оказываются неабсолютными. Но если скажутъ на то, что законъ природы *ни въ какомъ случаѣ* не допускаетъ *никакихъ* отступленій отъ своихъ велѣній, что никакіе интересы матеріальные, ни даже интересы своего существованія, вообще себялюбіе и самосохраненіе не даютъ права индивиду поступать противъ правды и справедливости, опредѣляемой закономъ природы,—словомъ, что законъ природы абсолютенъ, что индивидъ лучше долженъ самъ погибнуть, нежели преступить этотъ законъ природы, что *всегда*, абсолютно онъ долженъ оставаться праведнымъ и справедливымъ, то на это можно отвѣтить, что такая правда и спра-

ведливость есть глупость, а слѣдовательно она неразумна, противна разуму, слѣдовательно противна тому, что̀ составляетъ сущность, природу человѣка, слѣдовательно она противна природѣ; а если такъ, то значитъ, что нѣтъ праведнаго и справедливаго по природѣ.

Что касается рѣчи Лелія (въ разговорѣ „De republica") въ защиту правды и справедливости, то отъ нея сохранились такіе ничтожные отрывки, что мы не знаемъ, какъ Цицеронъ въ своемъ разговорѣ „О государствѣ" опровергъ порознь всѣ доводы, представляемые въ рѣчи Фила, принявшаго на себя роль защитника неправды и несправедливости. А потому намъ остается привесть изъ другого Цицеронова разговора „О законахъ", именно изъ первой его книги, доказательства, которыя приводитъ здѣсь Цицеронъ, уже самъ отъ своего лица, въ пользу существованія естественнаго права. Вотъ эти доказательства.

Прежде всего объявляетъ Цицеронъ, что онъ будетъ развивать природу права и выводить ее изъ природы человѣка, ибо онъ хочетъ представить источникъ законовъ права положительнаго. „Теперь взглянемъ" —говоритъ онъ — „на начала права".

Человѣческое общество (societas), общеніе (conjunctio), какъ субстратъ права, таково по своей природѣ, что ни его существованіе, ни его устройство не обусловливаются человѣческимъ мнѣніемъ или произволомъ; напротивъ, задатки зародыша общественнаго порядка присущи человѣку, съ самаго рожденія прирождены ему и должны необходимо развиваться въ обществѣ, въ общежитіи.

Въ самомъ дѣлѣ, человѣческое общество, общеніе, не есть случайный продуктъ, произведеніе, совершенно разнородной воли человѣческой, т.-е. различныхъ волей индивидовъ. Напротивъ, общество есть продуктъ сущности, природы, воли человѣческой вообще, которая потому существенно однородна, т.-е. есть одна и та же во всѣхъ индивидахъ, какъ составляющая ихъ сущность, и которая потому производитъ общество не случайно, а необходимо. Эта субстанціальная воля обща человѣку съ божествомъ, а воля божества или божеская воля есть та самая, въ силу которой человѣкъ сотворенъ по образу

Божію, будучи одаренъ отъ Бога разумомъ, составляющимъ природу человѣка, такъ что можно сказать, что обществомъ правитъ божеская воля, однородная съ волею человѣка. На этой однородности воли божеской и воли человѣческой, на томъ, что имъ обща одна и та же воля, основано общеніе, общество между Богомъ и человѣкомъ, т.-е. разумною частью его души. Это общеніе, общество, по своей сущности, природѣ, есть благоустроенное общеніе, общество, т.-е. въ немъ есть порядокъ, есть законы, именно какъ законы такого общенія между божествомъ и между человѣкомъ, какъ существами, которымъ присущъ разумъ (ratio), такъ что общенію между Богомъ и человѣкомъ присущи общіе имъ законы разумной жизни.

Естественная общность этихъ законовъ природы для божества и людей проявляется именно въ общеніи и въ подобіи человѣка, какъ существа разумнаго, съ божествомъ или, точнѣе, съ божественнымъ высшимъ міромъ, съ высшею природою въ смыслѣ міра боговъ, съ міромъ разумныхъ существъ, съ разумною природою. Но, съ другой стороны, эта же естественная общность этихъ законовъ природы для боговъ и для людей проявляется и въ противоположности человѣка, какъ существа разумнаго, міру существъ неразумныхъ, неразумной, низшей природѣ, которую человѣкъ, вслѣдствіе своей разумной природы, подчиняетъ себѣ, своему разуму, призванный, такимъ образомъ господствовать надъ неразумною природою въ силу своей разумной природы, общей ему съ божествомъ, съ міромъ боговъ, съ разумною природою.

Итакъ человѣкъ по своей природѣ находится въ двоякомъ отношеніи ко всему міру, къ природѣ вообще: съ высшимъ міромъ божествъ, съ разумною природою, онъ состоитъ въ общеніи, какъ разумное существо, подчиняясь законамъ этого общенія, какъ законамъ разумной природы, и къ низшему міру существъ неразумныхъ, къ неразумной природѣ, онъ состоитъ въ отношеніи владыки, господствующаго надъ нею своимъ разумомъ.

То и другое отношеніе человѣка составляетъ его сущность, природу, какъ разумнаго существа, общую всѣмъ людямъ, какъ разумнымъ существамъ по своей природѣ. Такимъ образомъ,

люди, по природѣ своей, т.-е. какъ разумныя существа, не только существенно подобны богамъ, и потому состоятъ съ ними въ общеніи, но и существенно подобны другъ другу; ибо разумная часть сущности, природы человѣка, или разумъ, обща всѣмъ людямъ.

Человѣкъ по своей разумной природѣ не только подобенъ божеству, но подобенъ и всѣмъ прочимъ людямъ, какъ разумнымъ существамъ. А потому и всѣ люди состоятъ между собою въ общеніи, которому тоже присущъ законъ природы, опредѣляющій праведное и справедливое (justum), право (jus) по природѣ или право природы (jus naturae), природное, естественное право (jus naturale).

Но кому природою данъ разумъ, тому данъ отъ природы и правый разумъ (quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est), а слѣдовательно данъ отъ природы и законъ, который и есть правый разумъ, повелѣвающій и запрещающій (quae est recta ratio in jubendo et vetando), а если данъ законъ, то дано и право (si lex, jus quoque). Слѣдовательно, право дано всѣмъ (людямъ) природою (jus igitur datum est omnibus). Это общее всѣмъ людямъ право и есть право природы (jus naturae). Слѣдовательно люди созданы природою для участія въ правѣ и для созданія ими общности права (Saequitur igitur ad participandum alium ab alio communicandumque inter omnes jus, homines natura esse), для правды и справедливости (nos ad justitiam esse natos); а потому право установлено не мнѣніемъ, не произволомъ людскимъ, а природою (neque opinione, sed natura constitutum esse jus). Этимъ и доказывается косвенно, что право заключается въ природѣ (jus in natura esse positum), или что право произошло изъ природы (ex natura ortum esse jus), т.-е. что праведное и справедливое опредѣляется природою, и что, слѣдовательно, естественное право существуетъ.

Къ этому косвенному доказательству Цицеронъ присоединяетъ рядъ основаній, доводовъ, которыми доказываетъ необходимость признанія права природы или существованіе естественнаго права. Таковы:

1. Человѣку присущъ, врожденъ природою голосъ совѣсти, непосредственнаго сознанія права, праведнаго и справедливаго,

повелѣвающій исполнять велѣнія права природы, естественнаго права, и карающій за его нарушеніе. Эта совѣсть, это правосознаніе, есть внутренній въ человѣкѣ законъ природы, есть внутренній судъ, естественное правосудіе. Еслибы мы стали отрицать этотъ внутренній законъ природы и этотъ внутренній судъ, внутреннее правосудіе, то мы тогда уничтожили бы и самое понятіе о всякой правдѣ и справедливости, а поставили бы на ея мѣсто произволъ—частью того, кто издаетъ законы и кто ежеминутно можетъ изъ неправа сдѣлать право,—частью тѣхъ, на кого распространяется дѣйствіе законовъ, у которыхъ мѣсто понятій о праведномъ и справедливомъ и неправедномъ и несправедливомъ заступили бы понятія о благоразумномъ (предусмотрительномъ) и неблагоразумномъ (непредусмотрительномъ); ибо все дѣло было бы только въ томъ, какъ бы обойти законъ и избѣжать суда. Словомъ, отрицая существованіе праведнаго и справедливаго по природѣ, мы тѣмъ самымъ отрицаемъ и праведное и справедливое по закону.

2. Праведное и справедливое по природѣ есть только часть, видъ нравственно добраго, честнаго вообще, именно оно есть приложеніе правильно добраго, къ общежитію. Но нравственно доброе и нравственно-злое имѣетъ свою абсолютную, пребывающую, неизмѣнную субстанціальную природу, сущность, подобно тому, какъ и всѣ чувственныя тѣлесныя вещи имѣютъ свою абсолютную субстанцію, природу. Такъ какъ чувственныя, тѣлесныя вещи воспринимаются одинаковымъ образомъ—чувствами—у всѣхъ людей, то никто не сомнѣвается, что онѣ имѣютъ свою опредѣленную абсолютную, пребывающую, неизмѣнную природу; напротивъ, въ сверхчувственной области, гдѣ владычествуетъ свобода и гдѣ склонности, воспитаніе, обстоятельства жизни, и т. п., многообразно помрачаютъ и путаютъ разсудокъ, иные люди думаютъ, что нѣтъ вообще абсолютнаго, объективнаго различія между добрымъ и злымъ, дозволеннымъ праведнымъ и справедливымъ, и недозволеннымъ неправеднымъ и несправедливымъ, что нѣтъ добра и зла, праведнаго и справедливаго и неправеднаго и несправедливаго по природѣ, по сущности такового. Напротивъ, насколько объективно и реально мѣрило для сужденія о совершенствѣ лошади или дерева, настолько же объективно и реально мѣрило для сужденія о

добронравственномъ и справедливомъ дѣяніи; ибо если отвратительны тѣлесные уроды, то еще болѣе должны быть отвратительны, гнусны нравственные уроды. Слѣдовательно и для нравственной, этической жизни въ человѣческомъ общеніи, обществѣ, есть абсолютная норма,—и вотъ эта-то норма и есть право природы, естественное право, или праведное и справедливое по природѣ.

Наконецъ, 3. Изъ того, что правда и справедливость (justitia) есть добродѣтель, выводитъ Цицеронъ заключеніе, что существуетъ право природы, или праведное и справедливое по природѣ.

„Правда и справедливость (говоритъ онъ) есть добродѣтель, а потому она, какъ и всякая добродѣтель, должна быть вожделѣнною ради нея самой. А такъ какъ правда и справедливость состоитъ въ соблюденіи общественнаго порядка, то и этотъ порядокъ долженъ быть вожделѣннымъ самъ по себѣ, долженъ имѣть возвышающуюся надъ человѣческимъ произволомъ, абсолютную норму, которая имѣла бы нравственную цѣну сама по себѣ. Эта-то норма и есть право природы, естественное право, праведное и справедливое по природѣ“.

Сознаніе существованія закона природы, т.-е. его велѣній, составляетъ существенную, именно разумную часть человѣческой природы, а потому законъ природы, въ его началѣ, зародышѣ, и въ общихъ его чертахъ, прирожденъ человѣку; но для полнаго развитія требуется, чтобы этотъ зародышъ, эта, какъ говоритъ Цицеронъ, божественная искра не потухла, чтобы этотъ зародышъ не былъ искорененъ дурными привычками и противными ему пороками; напротивъ, онъ требуетъ надлежащаго за собою ухода и надлежащей поддержки; подъ этимъ только условіемъ можетъ развиваться природа человѣка въ совершенствѣ до высочайшей степени; тогда только человѣкъ будетъ на самомъ дѣлѣ подобенъ богу; тогда только человѣкъ будетъ добродѣтеленъ. „Добродѣтель есть не что иное, какъ совершенная и возведенная до своей вершины природа, есть подобіе человѣка съ божествомъ; ибо истинная добродѣтель одна и та же и въ человѣкѣ, и въ божествѣ (virtus nihil aliud est, nisi perfecta et ad summum perducta natura; est

hominis cum deo similitudo; vera virtus eadem in homine ac deo est).

Словомъ, Цицеронъ признаетъ существованіе абсолютной, пребывающей, непреходящей и неизмѣнной, вѣчной естественной основы праведнаго и справедливаго по природѣ, естественной правды и справедливости, или естественнаго права, называя эту основу закономъ природы, подъ которымъ онъ разумѣетъ нравственный этическій порядокъ, весь *этосъ*, какъ міровой законъ и какъ законъ человѣческой природы, сущности, и какъ законъ самого права, т.-е. присущую ему норму, регулирующую весь этосъ, всю правду и справедливость, а потому служащую основою или источникомъ всего праведнаго и справедливаго, опредѣляемаго закономъ природы.

Изъ всего этого развитія Цицеронова этическаго ученія объясняется теперь верховный принципъ этого ученія, формулированнаго Цицерономъ такъ: „жить сообразно съ природою“.

Въ самомъ дѣлѣ, теперь ясно, что̀ это значитъ у Цицерона, а именно:

Жизнь сообразная съ природою есть жизнь сообразная съ добродѣтелью вообще, и притомъ ради нея самой, или жизнь честная, добродѣтельная, а въ общежитіи, въ обществѣ, въ государствѣ это есть жизнь сообразная съ праведнымъ и справедливымъ, опредѣляемымъ природою, или съ закономъ природы, какъ основою и источникомъ праведнаго и справедливаго, опредѣляемаго закономъ.

Въ такой жизни и состоитъ верховное благо, счастіе, какъ конечная цѣль человѣческой жизни.

Въ чемъ же состоитъ сущность закона природы, опредѣляющаго естественное право? Это видно изъ предыдущаго. Въ его абсолютности, безусловности и безотносительности. Эта абсолютность закона природы выражается преимущественно въ троякомъ отношеніи: 1) во всеобщности его дѣйствія не только для рода человѣческаго, но даже и для боговъ; 2) въ возвышенности его надъ человѣческимъ мнѣніемъ и произволомъ, слѣдовательно въ полной его независимости отъ нихъ, въ совершенной самостоятельности, и 3) въ его пребываемости, непреходимости и неизмѣнности, какъ вѣчнаго, надъ всѣмъ вла-

дычествующаго принципа, нравственнаго этическаго порядка, общежитія.

Но такъ какъ закономъ природы (lege naturae или naturali) опредѣляется праведное и справедливое по природѣ, право природы, или естественное право (jus naturae или jus naturale), то изъ этого слѣдуетъ, что и естественное право по сущности совершенно равно закону природы, а именно: и естественное право также абсолютно, и абсолютность его также выражается во всеобщности его дѣйствія, возвышенности его надъ человѣческимъ мнѣніемъ и произволомъ, и въ его пребываемости, какъ непреходимости и неизмѣняемости, ибо естественное право и происходитъ изъ естественнаго закона. Вслѣдствіе такого равенства между ними Цицеронъ иногда употребляетъ два выраженія, какъ тождественныя, обозначая прямо jus naturae или jus naturale именемъ lex naturae или lex naturalis. Всѣ эти проявленія абсолютности естественнаго права Цицеронъ разъясняетъ ближайшимъ образомъ такъ:

1. Всеобщность дѣйствія естественнаго права состоитъ въ томъ, что оно дѣйствуетъ вездѣ, гдѣ только есть общеніе разумныхъ существъ, слѣдовательно его дѣйствіе распространяется на всѣ государства. Такъ какъ сознаніе естественнаго права относится къ сущности человѣка, и слѣдовательно прирождено каждому человѣку, по крайней мѣрѣ въ его зачаткахъ или въ общихъ чертахъ, и такъ какъ это сознаніе развивается естественно само собою, поскольку оно не встрѣчаетъ препятствій для своего развитія, то естественное право само по себѣ, абсолютно, есть вполнѣ всеобщее, хотя оно на самомъ дѣлѣ, фактически, и претерпѣваетъ безчисленное множество видоизмѣненій, модификацій, вслѣдствіе противныхъ ему вліяній со стороны многообразныхъ обстоятельствъ, въ которыхъ находятся индивиды, народы и государства.

2. Возвышенность естественнаго права надъ человѣческимъ мнѣніемъ и произволомъ есть чисто внутренняя, а не внѣшняя: ни его содержаніе не проявляется для человѣческаго сознанія какимъ-либо внѣшнимъ, для всѣхъ видимымъ образомъ, ни его сила не выказывается для человѣческой воли общеобязательною. Естественное право имѣетъ внутреннее значеніе, только проявляющееся во внутреннемъ знаніи или совѣсти, въ разумѣ,

и развѣ только въ фактическихъ вредныхъ послѣдствіяхъ дѣянія, противнаго естественному праву, становится видимою внутренняя сила естественнаго права.

Наконецъ, 3. Что касается пребываемости и неизмѣняемости естественнаго права, то она раскроется изъ отношенія его къ закону, т.-е. къ положительнымъ человѣческимъ постановленіямъ, нравамъ и обычаямъ, когда мы будемъ говорить объ этомъ.

Остается послѣдній вопросъ: въ какомъ отношеніи находится естественное право (jus naturae, jus naturale) къ положительному праву, т.-е. къ праведному и справедливому, опредѣляемому закономъ?

Въ матеріалѣ, который составляетъ содержаніе положительнаго права, или праведнаго и справедливаго, опредѣляемаго закономъ, Цицеронъ отличаетъ два рода права: 1) право народовъ (jus gentium) и право гражданское (jus civile).

Подъ правомъ народовъ разумѣетъ онъ праведное и справедливое, признанное таковымъ многими народами. Причина такого согласнаго признанія заключается въ томъ, что въ основаніи этическаго быта этихъ народовъ лежитъ одинъ и тотъ же образецъ, именно естественное право (jus naturale), которое, какъ было сказано, есть норма, господствующая надъ всѣми отношеніями человѣческаго общенія или общежитія. Но это не значитъ, чтобы Цицеронъ отождествлялъ право народовъ и естественное право; напротивъ, каждому изъ этихъ понятій онъ приписываетъ особенную, самостоятельную область, сферу (дѣйствія). Такъ у него естественное право (jus naturale) основывается на понятіи естественнаго закона, а право народовъ сводитъ онъ къ положительнымъ установленіямъ предковъ (къ mores majorum), и признаетъ право народовъ частью положительнаго права вообще, а потому противополагаетъ естественному праву; естественное право содержитъ въ себѣ *весь* этосъ человѣческаго общежитія; напротивъ, положительнымъ правомъ (т.-е. jus gentium и jus civile) не осуществляется, не исчерпывается *весь* этотъ этосъ; право народовъ есть только изображеніе естественнаго права, какъ своего первообраза, и притомъ такое изображеніе, которое далеко не исчерпываетъ своего первообраза и которое основывается на

положительномъ человѣческомъ признаніи его, какъ праведнаго и справедливаго. Впрочемъ точнѣйшимъ образомъ онъ не опредѣлилъ значенія права народовъ. Все, что можно сказать, это то, что Цицеронъ 1) смотритъ на право народовъ какъ на положительное право, т.-е. какъ на праведное и справедливое, опредѣляемое закономъ; 2) что онъ отличаетъ его отъ другого вида положительнаго права, отъ гражданскаго права, тѣмъ, что право народовъ болѣе обще по объему и содержанію, чѣмъ гражданское право, въ смыслѣ права римскихъ гражданъ, ибо право народовъ дѣйствуетъ равномѣрно и для римскихъ гражданъ (cives Romani), и для инородцевъ (peregrini), между тѣмъ какъ гражданское право не дѣйствуетъ для инородцевъ, и наконецъ 3) право народовъ есть только несовершенное и неполное изображеніе своего первообраза—естественнаго права, и слѣдовательно въ этомъ смыслѣ праведное и справедливое, опредѣляемое правомъ народовъ, подчиняется праведному и справедливому, опредѣляемому природою.

Наконецъ, что касается до отношенія къ естественному праву права гражданскаго, т.-е. до положительнаго права, дѣйствующаго въ какомъ-либо государствѣ (civitas), то Цицеронъ признаетъ, что естественное право есть его источникъ и норма, и что потому въ содержаніе гражданскаго права не должно входить ничего противорѣчащаго естественному праву, такъ что праведное и справедливое, опредѣляемое закономъ, должно подчиняться праведному и справедливому, опредѣляемому природою. Однакоже изъ этого не слѣдуетъ, что содержаніе гражданскаго права должно ограничиваться содержаніемъ естественнаго права. Напротивъ, гражданское право содержитъ въ себѣ больше, нежели содержитъ въ себѣ право естественное. Послѣднее есть всеобщее право и чисто этическое.

Напротивъ, гражданское право есть право одного извѣстнаго народа, а потому оно должно обращать вниманіе не только на всеобщее, чисто-этическое содержаніе естественнаго права, но и на особенные жизненные интересы своего народа, на полезное (utile). Словомъ, принципъ, опредѣляющій естественное право, есть добродѣтель (honestas), а принципъ, опредѣляющій положительное право, есть кромѣ добродѣтели (honestas), еще и польза (utilitas), изъ которой возникаютъ нормы,

необходимыя не абсолютно, а условно, имѣющія не всеобщее, а мѣстное и временное значеніе.

Впрочемъ и гражданское право, какъ и естественное право, относится или къ общенію человѣка съ богами, или же къ общенію его съ людьми, а потому дѣлится также на божеское право (jus divinum), принципъ котораго есть общеніе человѣка съ богами (religio), и на право человѣческое (jus humanum), принципъ котораго есть aequitas, равенство. Признавая равенство принципомъ juris civilis humani, Цицеронъ слѣдуетъ Аристотелю, который, какъ мы видѣли, признавалъ равенство принципомъ правды и справедливости, полагая праведное и справедливое именно въ равномъ, но съ тѣмъ существеннымъ отличіемъ отъ Аристотеля, что у Аристотеля этотъ принципъ, это равенство находится въ связи со всѣмъ его ученіемъ, между тѣмъ какъ у Цицерона находится внѣ всякой связи съ его ученіемъ, и, ничѣмъ необоснованное, стоитъ изолированно отъ всего.

Наконецъ, существенно различается гражданское право отъ естественнаго права по различію ихъ обязательной силы. Велѣнія естественнаго права обязательны только въ силу внутренняго вліянія, которое имѣетъ на человѣка законъ природы; напротивъ, обязательность гражданскаго права опирается на авторитетъ внѣшній и формальный законодательства (lex въ собственномъ смыслѣ) или обычнаго права (mos majorum, consuetudo). Впрочемъ, какъ естественное право обнимаетъ весь этосъ, такъ, по Цицерону, гражданское право можетъ также обнять весь этосъ; такъ что не только естественное право есть у него этическое, а не юридическое право, но и гражданское право.

Итакъ можно сказать, что на основной вопросъ всей древней дикеологіи: чѣмъ опредѣляется праведное и справедливое? Цицеронъ отвѣчалъ такъ: оно опредѣляется природою и закономъ но такъ, что природа есть основа и источникъ закона. Подъ закономъ Цицеронъ разумѣетъ тò же, чтò и всѣ почти древніе философы: нравы и обычаи, законы и учрежденія; но онъ уже различаетъ законы одного государства (jus civile) и законы многихъ народовъ (jus gentium). Подъ природою же онъ разумѣетъ и весь міръ, именно нравственный, этическій порядокъ

міра, и природу человѣка, именно разумную его сущность, и наконецъ природу самаго права, т.-е. сущность праведнаго и справедливаго, тождественную съ этическою сущностью міра и съ разумною сущностью человѣка, или съ закономъ природы (lex naturae).

Окончивъ обозрѣніе Цицероновыхъ ученій какъ о верховномъ благѣ, такъ и о верховномъ законѣ, остается намъ изложить его ученіе объ обязанности.

Содержаніе естественнаго права составляетъ весь этосъ человѣческаго общежитія, т.-е. велѣнія его простираются на весь этическій бытъ людей. А потому правда и справедливость опредѣляетъ, какимъ образомъ долженъ человѣкъ поступать согласно съ естественнымъ правомъ, какъ верховнымъ закономъ природы. Правда и справедливость есть образъ дѣятельности, соотвѣтствующій верховному закону природы и обнимающій всѣ обязанности, вытекающія изъ людского общежитія.

Цицеронъ давно уже задумалъ написать сочиненіе, которое могло бы быть полезно честному въ его смыслѣ (т.-е. добронравственному) воспитанію единственнаго его сына, носившаго одно имя со своимъ отцомъ (Маркъ Туллій Цицеронъ). И вотъ незадолго до своей смерти онъ написалъ такое сочиненіе, извѣстное подъ заглавіемъ: „Объ обязанностяхъ“ (De officiis). Оно состоитъ изъ трехъ книгъ, изъ которыхъ въ первой говорится о честномъ, добронравственномъ (honestum); во второй—о полезномъ (utile), а въ третьей—сравниваются то и другое между собой.

Изложимъ съ возможною краткостью существенное содержаніе каждой изъ этихъ книгъ.

Въ первой книгѣ Цицеронъ прежде всего показываетъ, что для установленія твердыхъ, неизмѣнныхъ и основанныхъ на природѣ правилъ, наставленій (praecepta, instituta) объ обязанностяхъ, не слѣдуетъ отдѣлять верховнаго блага (summum bonum) отъ добродѣтели (honestas). На честное должно смотрѣть (говоритъ Цицеронъ) какъ на единственное или верховное благо, котораго слѣдуетъ желать ради него самого. Цицеронъ различаетъ четыре источника честнаго: мудрость и разумѣніе (sapientia et prudentia), правду и справедливость въ обширномъ смыслѣ (justitia), мужество (virtus) и

умѣренность (moderatio). Изъ этихъ четырехъ источниковъ обязанностей самый плодотворный есть правда и справедливость въ обширномъ смыслѣ, имѣющая своею цѣлью сохраненіе общества и согласія, гармоніи между людьми. Она дѣлится какъ бы на двѣ вѣтви, одна изъ которыхъ есть правда и справедливость въ тѣсномъ смыслѣ, а другая—благотворительность; ибо Цицеронъ не ограничиваетъ правду и справедливость велѣніемъ воздавать каждому свое, должное, или не вредить никому; но предписываетъ всѣмъ оказывать помощь и покровительство, словомъ—дѣлать имъ все то добро, какое въ нашей власти (въ чемъ состоитъ благотворительность). Такъ какъ—говоритъ Цицеронъ, слѣдуя Платону—мы рождены не для самихъ себя только, и имѣемъ обязанности какъ къ нашему отечеству, такъ и къ нашимъ родителямъ и друзьямъ, и такъ какъ, — слѣдуя стоикамъ, — все производимое природою дано для пользованія людей, а сами люди сотворены для подобныхъ себѣ, дабы они могли помогать одни другимъ, то мы должны поэтому, взявъ природу своимъ руководителемъ, предоставить все, чѣмъ мы особенно владѣемъ, общему пользованію чрезъ посредство взаимнаго обмѣна услугъ, и употреблять наши дарованія, способности и труды на то, чтобы скрѣпить узы, соединяющія людей въ общество.

Человѣкъ, говоря вообще, рѣшается на неправды и несправедливости только для полученія желаемаго; а потому алчность, корыстолюбіе есть самый главный источникъ неправды и несправедливости. Такъ легко быть ослѣпленнымъ своею частною пользою, что трудно остеречься въ этомъ отношеніи; но при столкновеніи между полезнымъ и честнымъ мы должны слѣдовать прекрасному правилу Зороастра и Пиѳагора: „Въ случаѣ сомнѣнія, праведно ли и справедливо, или неправедно и несправедливо извѣстное дѣяніе, воздержись отъ него“. Правду и справедливость легко распознать, а сомнѣніе есть признакъ неправды и несправедливости.

Отъ строгихъ обязанностей правды и справедливости въ обширномъ смыслѣ Цицеронъ переходитъ къ обязанностямъ благоприличія (decorum) и показываетъ существующую между ними тѣсную связь. Благоприличное (говоритъ онъ) таково по своей природѣ, что его нельзя отдѣлить отъ честнаго, ибо все

благоприличное честно, и все честное благоприлично. Подобно тому какъ прекрасное тѣло правится намъ вѣрною пропорціональностью своихъ членовъ и очаровываетъ насъ тѣмъ граціознымъ согласіемъ, которое приводитъ ихъ въ гармонію между собою, — такъ и благоприличіе, которое обнаруживается во всемъ нашемъ поведеніи, которое постоянно регулируетъ и упорядочиваетъ наши слова и наши дѣянія, доставляетъ намъ уваженіе тѣхъ, съ кѣмъ мы живемъ. При этомъ Цицеронъ вдается въ мельчайшія подробности, онъ ничего не выпускаетъ, и однакоже читатель не замѣчаетъ ничего излишняго. То, на чемъ онъ особенно много настаиваетъ, какъ на чемъ-то такомъ, что наиболѣе способствуетъ сохраненію благоприличія,—это избраніе человѣкомъ—какъ своего особеннаго призванія—состоянія, соотвѣтствующаго его характеру вообще. Онъ смотритъ на рѣшеніе наше въ этомъ случаѣ какъ на самое трудное изъ всѣхъ рѣшеній, какія мы только должны принимать съ особенною осмотрительностью для того, чтобы они были вполнѣ вѣрны, правильны. Въ самомъ дѣлѣ (говоритъ онъ), съ юношескаго возраста, когда человѣкъ еще не имѣетъ ни надлежащей опытности, ни твердыхъ, опредѣленныхъ цѣлей и намѣреній, онъ избираетъ обыкновенно тотъ образъ жизни, какой ему наиболѣе улыбается. Люди кидаются въ извѣстный родъ жизни прежде, чѣмъ они могли обсудить, какой родъ жизни есть для нихъ наилучшій. Слѣдовало бы, напротивъ, дать себѣ достаточно времени рѣшить такой важный вопросъ. Сперва надобно изслѣдовать, какую особенную склонность данный человѣкъ получилъ отъ природы, къ чему онъ имѣетъ особенное природное расположеніе и вообще составить свой планъ жизни, согласно съ свойствомъ своего характера; ибо тщетно было бы стараться идти противъ природы и предпринимать что-либо свыше силъ своихъ. Никакія размышленія и никакія заботы, попеченія не могутъ быть чрезмѣрными, излишними, когда идетъ дѣло о такомъ рѣшеніи, которое простирается на все теченіе нашей жизни. Такія размышленія и заботы суть единственное средство быть всегда въ согласіи съ самимъ собою и никогда не уклоняться отъ пути, указываемаго обязанностями.

Вся вторая книга посвящена разсматриванію понятія о полезномъ. Цицеронъ начинаетъ съ исправленія этого понятія,

говоря, что обычай извратилъ истинный смыслъ этого слова до такой степени, что незамѣтно пришли къ отдѣленію полезнаго отъ честнаго, и что выдумали такое честное, которое не полезно, и такое полезное, которое не честно. Но ничего не было пагубнѣе для жизни человѣческой, какъ подобная выдумка. Философы, пользующіеся особенно большимъ авторитетомъ, соединяютъ справедливо слѣдующія три понятія: праведное и справедливое, честное и полезное, и отдѣляютъ ихъ только мысленно; они считаютъ, что все праведное и справедливое полезно, и что все честное праведно и справедливо, откуда слѣдуетъ, что все честное полезно. Люди, недостаточно углубляющіеся въ истинный смыслъ этихъ понятій, часто восхищаются людьми хитрыми и лукавыми и принимаютъ ихъ злобу за мудрость. Но должно излечить ихъ отъ такого заблужденія и довести ихъ до вѣры въ то, что они могутъ достигнуть желаемаго лишь посредствомъ честныхъ намѣреній и праведныхъ и справедливыхъ дѣлъ, а никакъ не посредствомъ злобы и коварства. Все содержаніе этой книги служитъ тому, чтобы развить и доказать эту важную истину.

Наконецъ, въ третьей книгѣ Цицеронъ приходитъ къ сравненію честнаго и полезнаго и къ столкновенію ихъ между собою. Изъ доказаннаго въ предшествующей книгѣ, что нѣтъ ничего полезнаго, что̀ не было бы вмѣстѣ и честнымъ, и что все честное полезно, справедливо вывести заключеніе, что никогда не можетъ имѣть мѣста столкновеніе между честнымъ и полезнымъ; однакоже слишкомъ часто бываетъ, что люди сравниваютъ честное съ тѣмъ, что̀ имъ *кажется* полезнымъ. Вотъ о такомъ-то сравненіи и ведетъ Цицеронъ рѣчь въ третьей книгѣ. Цицеронъ доказываетъ, что постыдно не только предпочитать то̀, что̀ *кажется* полезнымъ, тому, что̀ честно, но даже и сравнивать ихъ между собою, и колебаться въ выборѣ между ними. Сперва онъ доказываетъ, что такъ какъ сохраненіе общенія между людьми есть великая цѣль природы, то все стремящееся нарушить въ немъ согласіе, гармонію, никакъ не можетъ быть въ дѣйствительности полезнымъ для насъ; вслѣдствіе того онъ полагаетъ какъ общее правило, что польза частная и польза общая — одно и то же; ибо если природа велитъ человѣку дѣлать добро себѣ подобному, кто бы онъ ни

былъ, потому только, что этотъ другой—также человѣкъ, какъ и онъ самъ, то отсюда необходимо слѣдуетъ, что польза каждаго человѣка заключается въ пользѣ общей. Утвердивъ святость этого закона, охраняющаго общественный порядокъ, Цицеронъ переходитъ къ его развитію и приложеніямъ. „Часто представляются намъ (говоритъ онъ) такіе случаи, когда насъ соблазняетъ призракъ пользы. Я не хочу говорить здѣсь (продолжаетъ Цицеронъ) о такомъ случаѣ, когда люди разсуждаютъ, не оставить ли честный путь для чего-нибудь приносящаго огромную пользу (ибо уже самое это разсужденіе есть преступленіе); но я говорю о такомъ случаѣ, когда люди сомнѣваются, не преступно ли то̀, что̀ кажется полезнымъ“. И вотъ Цицеронъ обозрѣваетъ многіе случаи, гдѣ обязанности кажутся самопротиворѣчащими: вездѣ онъ показываетъ великую раціональность общей пользы; но вездѣ также онъ сохраняетъ совершенную мѣру, никогда не впадая въ преувеличенія, въ которыя впали многіе подъ предлогомъ общественной пользы. Напримѣръ, онъ спрашиваетъ себя: если сынъ узнаетъ, что его отецъ разграбляетъ храмъ или дѣлаетъ подкопъ, чтобы обокрасть государственную казну, то обязанъ ли онъ донести объ этомъ правительству? И отвѣчаетъ, что такой доносъ былъ бы преступленіемъ; этого мало: если его отецъ будетъ обвиняемъ, то сынъ обязанъ защищать его предъ судомъ; ибо, по мнѣнію Цицерона полезно самому государству, чтобы обязанности сыновней любви и почтенія были строго исполняемы его гражданами, даже предпочтительно предъ обязанностями къ самому государству. Сверхъ того, Цицеронъ задаетъ себѣ много вопросовъ, касающихся какъ частной, такъ и общественной пользы; онъ приводитъ много фактовъ изъ римской исторіи, въ которыхъ честное одержало верхъ надъ тѣмъ, что̀ казалось полезнымъ.

Не ограничиваясь приведеннымъ систематическимъ изложеніемъ сущности философско-юридическихъ и политическихъ воззрѣній Цицерона, я нахожу интереснымъ и полезнымъ представить въ заключеніе краткое извлеченіе изъ наиболѣе важныхъ для нашей спеціальной цѣли Цицероновыхъ сочиненій „О государствѣ“ и „О законахъ“, представляющихъ (какъ уже

было сказано) аналогію съ подробно разсмотрѣнными нами Платоновыми сочиненіями „Государство“ и „Законы“.

Изложимъ теперь съ возможною краткостью существенное содержаніе того Цицеронова сочиненія, которое носитъ заглавіе: „De republica“ и раздѣляется на шесть книгъ.

Взамѣнъ первыхъ листовъ, потерянныхъ изъ разговора Цицерона о государствѣ, нѣкоторые издатели этого сочиненія предпосылаютъ его началу то̀, что̀ можно назвать предисловіемъ къ нему, написаннымъ самимъ Цицерономъ въ формѣ письма къ одному изъ его друзей, эпикурейцу *Аттику* (Titus Pomponius Atticus), извѣстному римскому писателю, вовсе не занимавшемуся государственными дѣлами. При этомъ письмѣ Цицеронъ препроводилъ ему свое сочиненіе „De republica“, или какъ онъ самъ выражается—„сочиненіе, имѣющее своимъ предметомъ государство и его наилучшее устройство“.

Въ этомъ разсужденіи Цицеронъ занимается рѣшеніемъ вопроса: „долженъ ли принимать философъ участіе въ государственныхъ дѣлахъ, или же онъ долженъ отдать преимущество жизни, посвященной изслѣдованію истины. Цицеронъ доказываетъ необходимость принятія гражданиномъ участія въ государственной жизни, указывая на примѣръ великихъ мужей римскаго государства, которые, какъ военачальники или какъ правители государства, спасли государство отъ опасностей и возвеличили его. Такая практическая дѣятельность, по мнѣнію Цицерона, возвышается надъ всякимъ философскимъ изученіемъ, а потому практическій государственный человѣкъ стоитъ выше философа, какъ и выше тѣхъ гражданъ, которые не посвящаютъ своей дѣятельности государству. Указанія противниковъ такого мнѣнія на встрѣчаемыя при этомъ опасности и несправедливости столь же мало должны смущать насъ, сколь мало смущали они и меня (говоритъ о себѣ Цицеронъ) въ моей политической дѣятельности; да и отечество наше требуетъ отъ насъ выполненія такой обязанности.

„Возраженіе, что даже неприлично вмѣшиваться всякому въ управленіе государствомъ, такъ же ничтожно, какъ и воззрѣніе, что это можно дѣлать развѣ только при особенныхъ обстоятельствахъ, въ опасныя для государства времена“.

На послѣднее возраженіе Цицеронъ замѣчаетъ, что было

бы уже слишкомъ поздно начать принимать участіе въ управленіи государствомъ, когда принудятъ къ тому гражданина и обстоятельства времени, и внѣшняя необходимость, а что нужно приготовиться къ тому заранѣе, какъ это сдѣлалъ онъ самъ. Такъ, съ самаго юношескаго возраста своего онъ избралъ то поприще дѣятельности, которое привело его, наконецъ, къ высшей государственной должности консула, состоя въ которой онъ могъ оказывать помощь государству. „Поэтому мнѣ (говоритъ Цицеронъ) въ высшей степени удивительно слышать изъ устъ такъ-называемыхъ ученыхъ, что тѣ же самые люди, которые, по собственному завѣренію, не могутъ управлять кормиломъ корабля (т.-е. государства), когда море тихо, именно потому, что они этому не учились, а также и не старались пріобрѣсть познаніе такого искусства, заявляютъ о себѣ, что они готовы приступить къ кормилу, къ рулю корабля въ то время, когда начинается сильнѣйшее волненіе на морѣ. Тогда такіе люди обыкновенно признаются откровенно и даже съ похвальбою, что они вовсе не изучали принциповъ дѣйствующихъ для образованія и охраны государства, и потому не въ состояніи поучать этому другихъ. Что касается меня, то я остаюсь при томъ мнѣніи, что человѣкъ мудрый, разумный, никакъ не будетъ пренебрегать наукою о государствѣ, политикою, потому что онъ долженъ быть готовъ ко всему, о чемъ онъ не знаетъ, наступитъ ли для него необходимость употребить въ дѣло то, къ чему онъ приготовился напередъ“.

„Обо всемъ этомъ я распространился здѣсь съ подробностью по той причинѣ, что вознамѣрился въ предлежащемъ сочиненіи заняться изслѣдованіями о государствѣ, и дабы не оставить эти мои труды напрасными, я считалъ своею обязанностью устранить всякое сомнѣніе объ участіи гражданина въ государственномъ управленіи. Если, несмотря на то, найдутся такіе люди, которые будутъ ссылаться на авторитетъ философовъ (въ подтвержденіе своего мнѣнія, что мудрый, разумный человѣкъ не будетъ заниматься государственными дѣлами, напримѣръ на Эпикура, послѣдователемъ котораго былъ именно Аттикъ), то пусть эти люди потрудятся обратить свое вниманіе на тѣхъ, значеніе и слава которыхъ цѣнится выше всѣхъ ученѣйшими мужами; если эти люди сами лично и не прини-

мали участія въ государственномъ управленіи, то я того мнѣнія, что, напротивъ, и они нѣкоторымъ образомъ принимали въ томъ участіе, такъ какъ они много занимались изслѣдованіями о государствѣ, а также и оставили объ этомъ свои сочиненія (это явный намекъ Цицерона на Платона и Аристотеля). Я нахожу даже, что и тѣ семеро, которыхъ греки прозвали мудрецами, почти всю свою добродѣтель развили среди государственной жизни, ибо и нѣтъ иного предмета, относительно котораго человѣческая годность, добродѣтель, болѣе приближалась бы къ божескому существу, какъ основаніе новыхъ государствъ или охрана уже основанныхъ".

„Такъ какъ въ моемъ лицѣ (продолжаетъ Цицеронъ) соединилось и то, и другое такимъ образомъ, что я какъ относительно государственнаго управленія сдѣлалъ кое-что достойное, конечно, памяти, такъ и пріобрѣлъ нѣкоторую способность не только посредствомъ практики, но и посредствомъ ревностнаго научнаго изученія научно развивать все, имѣющее отношеніе къ государству, и другихъ поучать тому же, то я рѣшился написать *такое* сочиненіе (о государствѣ), положивъ въ основу этого сочиненія не какую-либо новую теорію; я только сообщаю здѣсь изъ моихъ воспоминаній разговоръ о государствѣ, веденный между мудрѣйшими и знаменитѣйшими мужами нашего государства, и притомъ такъ, какъ этотъ разговоръ былъ сообщенъ мнѣ и тебѣ въ нашей юности Публіемъ Рутиліемъ Руфомъ въ Смирнѣ, когда мы провели тамъ вмѣстѣ нѣсколько дней".

Таково существенное содержаніе весьма замѣчательнаго во всякомъ случаѣ предисловія къ разговору Цицерона „О государствѣ".

Этотъ разговоръ начинается сообщеніемъ со стороны Цицерона, что Публій Африканскій, полное прозваніе котораго было Публій Корнелій Сципіонъ Эмильянъ Африканскій Младшій, знаменитый сынъ Павла (Эмильяна), рѣшился провести въ своемъ загородномъ имѣніи время латинскихъ празднествъ консульства Тудитана и Аквилія (въ 129 году до Р. Х.).

Этотъ Сципіонъ, прозванный Младшимъ въ отличіе отъ Сципіона Старшаго, сынъ котораго Публій Корнелій Сципіонъ

усыновилъ его, особенно прославился какъ великій полководецъ покореніемъ и разрушеніемъ Карѳагена въ 146 г. до Р. Х.; онъ былъ извѣстенъ также и какъ государственный человѣкъ, въ числѣ главъ римскаго государства и управлявшей имъ аристократіи, въ какомъ качествѣ онъ былъ противникомъ старшаго Гракха и его политическихъ цѣлей, въ которыхъ видѣлъ нарушеніе консервативныхъ интересовъ римскаго государства.

Упоминаемыя здѣсь латинскія празднества (feriae Latinae) были учреждены послѣднимъ изъ семи римскихъ царей Тарквиніемъ Гордымъ, въ память соединенія городовъ Лаціума въ одинъ союзъ, главою котораго сдѣланъ былъ Римъ, поставленный подъ защиту и покровительство Юпитера Лаціумскаго, въ святилищѣ котораго на албанской горѣ сходились выборные городовъ и римскій консулъ торжественно приносилъ жертву Юпитеру. Этотъ праздникъ первоначально однодневный, а впослѣдствіи продолженный на четыре дня, сохранился и тогда, когда значеніе этого союза давно уже исчезло. Во время этихъ празднествъ останавливались дѣла, какъ въ судахъ, такъ и въ сенатѣ. Такимъ образомъ открывались короткія вакаціи для высшихъ должностныхъ лицъ вообще, которыми они пользовались, уѣзжая въ свои загородныя имѣнія, гдѣ могли лучше насладиться покоемъ.

Такъ какъ ближайшіе друзья Сципіона обѣщали провести у него эти дни, то вотъ и явился туда въ самомъ началѣ вакацій сынъ его сестры Квинтъ Туберонъ, и притомъ рано утромъ.

Сципіонъ дружески привѣтствовалъ его и спросилъ: „Какъ это я вижу тебя уже такъ рано, тогда какъ эти празднества давали тебѣ наилучшій случай снова приняться за твои ученыя занятія?“

„Для моихъ книгъ“ —отвѣчалъ Туберонъ— „у меня всегда найдется свободное время; но тебя застать свободнымъ отъ занятій—это много значитъ, особенно же въ такое безпокойное состояніе государства“.

„Правда“, возразилъ Сципіонъ, „ты находишь меня теперь болѣе свободнымъ отъ занятій, но, право, не свободнѣе и покойнѣе внутренно“.

„Однакоже", отвѣчалъ Туберонъ, „ты долженъ разъ позволить себѣ и отдыхъ, потому что мы не въ маломъ числѣ, согласно нашему условію, готовы воспользоваться свободнымъ для тебя временемъ, если только это не противно тебѣ".

„Весьма охотно" — отвѣчалъ Сципіонъ — „я соглашаюсь на это, но съ тѣмъ только, чтобы мы опять повели рѣчь о научномъ предметѣ".

„Хорошо", сказалъ Туберонъ, „если тебѣ угодно, то, пока соберутся прочіе, поговоримъ вдвоемъ съ тѣмъ, чтобы согласиться, каково значеніе появленія двойного или побочнаго солнца, о которомъ было сообщено сенату".

(Этотъ метеоръ, называемый французами parhélie, нерѣдко встрѣчающійся въ воздухѣ и состоящій собственно въ томъ, что вблизи солнца или насупротивъ его появляется блестящее круглое пятно, объясняемое преломленіемъ солнечныхъ лучей въ ледяныхъ кристаллахъ, носящихся въ воздухѣ, напугалъ суевѣрныхъ римлянъ, незнакомыхъ, конечно, съ метеорологіею въ нынѣшнемъ ея развитіи, которые особенно въ это смутное время признали такое простое физическое явленіе за посланное богами предзнаменованіе какого-то несчастія для римскаго государства, такъ что сочли необходимымъ довести объ этомъ до свѣдѣнія сената, съ тою, конечно, цѣлью, чтобы онъ принялъ мѣры для предупрежденія или отвращенія грозящаго несчастья).

Сципіонъ пожалѣлъ при этомъ, что здѣсь нѣтъ его друга Панэтія, который между прочимъ занимается изслѣдованіями подобныхъ явленій.

Вслѣдъ за тѣмъ вошелъ сперва Луцій Фурій Филъ; Сципіонъ привѣтствовалъ его и, взявъ за руку, посадилъ возлѣ себя. Затѣмъ вошелъ также и тотъ Публій Рутилій Руфъ, о которомъ сказано было въ предисловіи, что онъ передалъ Цицерону и Аттику содержаніе этого разговора о государствѣ. Первый спросилъ, о чемъ вели бесѣду между собою Сципіонъ и Туберонъ, продолжать которую они съ Рутиліемъ помѣшали своимъ приходомъ; но Сципіонъ возразилъ, что они нисколько не помѣшали, потому что предметъ, о которомъ Туберонъ до ихъ прихода поставилъ вопросъ, входитъ прямо въ область той спеціальности, которою занимается Филъ; „равно какъ и Ру-

тилій (продолжаетъ Сципіонъ) разговаривалъ со мною о подобныхъ предметахъ въ бытность нашу подъ стѣнами Нуманціи (испанскаго города, покореннаго и раззореннаго въ 133 г. до Р. Х. Сципіономъ Африканскимъ Младшимъ). Нашъ разговоръ имѣлъ своимъ предметомъ два солнца, и вотъ Филъ желалъ бы знать твое объ этомъ мнѣніе".

Едва произнесъ онъ эти слова, какъ вошелъ слуга, объявившій Сципіону о приходѣ къ нему Кая Лелія. Сципіонъ вышелъ къ нему на встрѣчу, какъ къ старѣйшему по возрасту и имъ высоко почитаемому, и по прибытіи Лелія въ зало—привѣтствовалъ его и прибывшихъ одновременно съ нимъ трехъ гостей. Это были Спурій Муммій, котораго Сципіонъ особенно любилъ и который былъ также другомъ Лелія (прославившійся разрушеніемъ Коринѳа и завоеваніемъ Греціи въ 146 г. до Р. Х., отличавшійся высокимъ научнымъ образованіемъ и принадлежавшій къ одной политической партіи съ Сципіономъ), и двое весьма образованныхъ молодыхъ людей, зятей Лелія,—Кай Фанній и Квинтъ Муцій Сцевола. Затѣмъ всѣ согласились выйти изъ дому, чтобы расположиться на лугу; но лишь только они это задумали, какъ вошелъ Маркъ Манилій, который уже за двадцать лѣтъ предъ тѣмъ былъ консуломъ, а теперь, въ старости, высоко чествовался, какъ человѣкъ, опытный въ государственныхъ дѣлахъ, и въ особенности какъ ученый юристъ. Его также привѣтствовалъ Сципіонъ дружески и почтительно и посадилъ его возлѣ Лелія.

Послѣ довольно долгихъ переговоровъ между присутствующими о продолженіи только-что начавшагося разговора Фила съ Сципіономъ о двухъ солнцахъ или же о прерваніи этого разговора и начатіи новаго, болѣе для всѣхъ интереснаго, рѣшили, чтобы Филъ исполнилъ предложеніе, сдѣланное ему Сципіономъ, высказать свое мнѣніе о появленіи двухъ солнцъ. Поэтому Филъ приступаетъ къ требуемому отъ него отвѣту, но очень издалека, а именно съ того момента, какъ Кай Сульпицій Галлъ, высоко образованный въ своей спеціальной наукѣ, астрономіи, когда заговорили при немъ о подобномъ явленіи, просилъ достать ему—для объясненія, вѣроятно, сказаннаго явленія—сдѣланный Архимедомъ небесный глобусъ, который

дѣдъ Марка Марцелла при взятіи Сиракузъ, въ 212 г. до Р. Х., вывезъ оттуда къ себѣ въ домъ.

Сципіонъ, не давъ Филу окончить свой отвѣтъ, сказалъ, что онъ съ удовольствіемъ вспоминаетъ о Сульпиціи Галлѣ, котораго особенно любилъ отецъ его Публій Павелъ, вспоминаетъ и помнитъ, какъ онъ разъ при затмѣніи солнца, напугавшемъ римское войско въ Македоніи, въ присутствіи отца Сципіона, бывшаго тамъ консуломъ, и самого Сципіона, такъ просто, ясно объяснилъ это явленіе, что совершенно успокоилъ всѣхъ.

На это Туберонъ замѣтилъ Сципіону: „Отсюда ты видишь, Сципіонъ, что наука, имѣющая своимъ предметомъ созерцаніе неба и всей природы, имѣетъ цѣну и значеніе также и для человѣка“.

„Я нисколько не хочу отрицать этого (возразилъ Сципіонъ), потому что я очень понимаю, что познаніе звѣзднаго неба и всей природы возвышаетъ нашъ умъ и показываетъ намъ непрочность и ничтожность всего земного. Скажу болѣе: какъ можетъ кто-либо, оглянувшій эти небесныя царства, считать въ человѣческомъ быту что-либо великимъ, или долговременнымъ, послѣ того какъ онъ узнаетъ то̀, что̀ вѣчно; а также — славнымъ, видя какъ мала земля и въ цѣломъ и въ той ея части, которую населяютъ люди? Какъ можетъ человѣкъ, владѣющій землями, домами, стадами, огромными массами серебра и золота, признавать и называть подобное благами, когда наслажденіе ими кажется ему незначительнымъ, пользованіе ими маловажнымъ, а владѣніе ими небезопаснымъ? Напротивъ, какъ истинно счастливымъ можно признать того, кто одинъ можетъ имѣть притязаніе на все, какъ на свою собственность, не по праву квиритскому (т.-е. квиритовъ, римскихъ гражданъ въ тѣсномъ смыслѣ), называемому jus civile, а по праву мудрецовъ, по общему праву природы, которое никому не предоставляетъ владѣнія вещью, какъ только тому, кто умѣетъ ею распоряжаться и пользоваться; кто увѣренъ, что внѣшняя власть и даже консульство у насъ принадлежатъ къ числу предметовъ, которымъ необходимо подчиняться, для выполненія своего призванія, но не къ числу тѣхъ предметовъ, къ которымъ мы должны стремиться; словомъ сказать — тотъ, кто

можетъ сказать о себѣ, какъ говорилъ о себѣ, по свидѣтельству Катона, мой дѣдъ (Сципіонъ африканскій старшій): я никогда не бываю болѣе занятъ, какъ тогда, когда другіе думаютъ, что я ничего не дѣлаю; я никогда не бываю менѣе въ одиночествѣ, какъ тогда, когда остаюсь одинъ. Какая власть, какая государственная должность, какое господство можетъ стоять выше того положенія человѣка, съ котораго онъ смотритъ на все человѣческое съ пренебреженіемъ и ставитъ его ниже мудрости, занимаясь единственно тѣмъ, что̀ вѣчно и божественно?"

На это Лелій замѣтилъ: „Я не могу отважиться, Сципіонъ, сказать что-нибудь противное этому, ибо я не желалъ бы порицать людей, подобныхъ тебѣ, или Филу, или Манилію, когда они придаютъ такую высокую цѣну такого рода изслѣдованіямъ и изученіямъ; но молодые люди, какъ Туберонъ, не должны слишкомъ предаваться изученію подобнаго рода и чрезъ то пренебрегать тѣмъ, что̀ для нихъ гораздо важнѣе. Если вамъ такъ много нравится греческая наука, то все же есть и другіе предметы, изученіе которыхъ еще необходимѣе для образованнаго человѣка, и которые имѣютъ еще бо̀льшее вліяніе, такъ какъ посредствомъ ихъ мы можемъ сдѣлать разныя практическія примѣненія къ жизни или даже къ самому государству".

„Хотя я (замѣтилъ Туберонъ) не держусь иного съ тобою, Лелій, мнѣнія, но я спрашиваю тебя: какіе это предметы, которые разумѣешь ты подъ именемъ болѣе важныхъ?"

„Хорошо (отвѣчалъ Лелій), я назову ихъ, рискуя даже заслужить отъ тебя, можетъ быть, порицаніе, такъ какъ ты спрашивалъ Сципіона о сказанномъ небесномъ явленіи; но я того мнѣнія, что мы гораздо болѣе должны разспрашивать о томъ, что̀ предъ нашими глазами есть или дѣлается. Какъ могу я объяснить себѣ, что внукъ Луція Павла (отца Сципіона Младшаго), племянникъ такого дяди (Сципіона Младшаго), происходящій изъ такого знаменитаго рода и рожденный въ такомъ славномъ государствѣ, спрашиваетъ о значеніи появленія двойного солнца, а не о томъ, какъ происходитъ то, что у насъ теперь въ *одномъ* государствѣ двойной сенатъ,

и что въ немъ мы находимъ, можно сказать, два разные народа. Потому что, какъ вы видите, смерть Тиверія Гракха и еще прежде всѣ его дѣла въ то время, когда онъ былъ трибуномъ, раздвоили народъ, дотолѣ представлявшій собою одно цѣлое. Но потомъ, по наущенію Метелла и Публія Муція, держатъ въ отдѣленіи отъ насъ одну часть сената клеветники и завистники Сципіона, послѣ того какъ начало этому сдѣлано было Публіемъ Крассомъ и Аппіемъ Клавдіемъ, несмотря на то, что они уже умерли. И въ то время какъ союзники и латинское племя возмутились и договоры нарушены, тріумвиры затѣваютъ ежедневно новыя смуты, чѣмъ тревожатъ зажиточныхъ благонамѣренныхъ гражданъ, —Метеллъ и Публій Муцій не допускаютъ, чтобы въ такомъ опасномъ положеніи оказалъ свое мощное вспомоществованіе государству человѣкъ единственно къ тому способный (т.-е. Сципіонъ). Поэтому вы, молодые люди, не бойтесь двойного солнца: ибо это или вовсе ничего не значитъ; или если это явленіе имѣетъ приписываемое ему значеніе, то это отнюдь не должно озабочивать насъ, такъ какъ или мы вовсе не въ состояніи познать что-либо о такого рода предметахъ, или сколько бы мы о томъ ни узнали—мы чрезъ это не могли бы стать ни лучшими, ни счастливѣйшими. Но сохранить согласіе между сенатомъ и народомъ—это не есть только дѣло возможное, но и такое, что было бы весьма дурно, еслибы этого не произошло; мы очень хорошо знаемъ, что это не такъ (т.-е. нѣтъ согласія между сенатомъ и народомъ); однакоже мы понимаемъ, что когда совершится сказанное соглашеніе, то мы придемъ въ лучшее и болѣе счастливое положеніе“.

Присоединимъ къ этому тексту Леліевой рѣчи въ поясненіе слѣдующія замѣчанія.

1) Тиверій Гракхъ предложилъ и провелъ въ сенатѣ законъ, по которому часть государственныхъ земель, находившихся въ пользованіи римскихъ гражданъ-аристократовъ, должна быть выдѣлена въ пользу бѣднѣйшихъ римскихъ гражданъ, и такимъ-то образомъ раздѣлилось римское государство, а съ нимъ вмѣстѣ и римскій сенатъ, на двѣ партіи: партію аристократическую, состоящую изъ противниковъ этого закона, и партію демократическую, состоящую изъ его защитниковъ. Всѣ прочія

упоминаемыя здѣсь лица, за исключеніемъ Сципіона, принадлежали ко второй партіи, а именно: Публій Крассъ, усыновленный богачемъ Крассомъ; его братъ Публій Муцій, бывшій одно время консуломъ; Аппій Клавдій, также бывшій одно время консуломъ, и Квинтъ Метеллъ, прозванный Македонскимъ, за побѣду надъ македонянами, бывшій одно время цензоромъ, одинъ изъ значительнѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ членовъ римской аристократіи, но изъ политической вражды къ Сципіону, какъ противнику Гракхова закона, принявшій сторону защитниковъ послѣдняго.

2) Латинское племя, т.-е. римскіе граждане въ Лаціумѣ, возмутилось, опасаясь, что и у нихъ отымутъ часть тѣхъ государственныхъ земель, которыми они пользовались, и обратились въ сенатѣ къ Сципіону съ просьбою защитить ихъ; просьбу эту принялъ Сципіонъ незадолго до своей смерти.

3) Подъ тріумвирами разумѣются здѣсь члены коммиссіи, составленной изъ трехъ лицъ—Кая Гракха, Папирія Карбона и Фульвія Флакка—для приведенія въ исполненіе закона Тиверія Гракха.

Муцій, обратясь къ Лелію, спросилъ его: „Чтò же—думаешь ты—должны мы изучать, чтобы достигнуть именно того, чего ты желаешь?“

Лелій. Я думаю—тѣ науки, которыя дѣлаютъ возможнымъ, чтобы мы оказались полезны государству; потому что въ этомъ я вижу величайшую задачу мудрости и высочайшее доказательство добродѣтели, какъ нашу первѣйшую обязанность. А потому, дабы эти праздники употребить прежде всего для весьма полезной государству бесѣды, обратимся къ Сципіону съ просьбой разъяснить намъ, какое государственное устройство признаетъ онъ наилучшимъ. Потомъ мы разсмотримъ и другіе пункты, и когда порѣшимъ съ этимъ, то надѣюсь я, что въ продолженіе разговора мы возвратимся къ сенату и тогда согласимся между собою касательно тѣхъ обстоятельствъ, которыя теперь всего ближе къ намъ.

Послѣ того какъ Филъ, Манилій и Муммій изъявили свое полное согласіе на предложеніе Лелія, и какъ и молодые люди также согласились на это, то Лелій отъ имени всѣхъ присутствовавшихъ обратился къ Сципіону съ просьбой представить

имъ то государственное устройство, которое считаетъ онъ наилучшимъ.

„Охотно исполнилъ бы я ваше желапіе (отвѣчалъ Сципіонъ), если бы считалъ себя способнымъ рѣшить такую трудную задачу, вами мнѣ поставляемую, и изобразить вамъ такое образцовое государство, какое едва ли гдѣ найдется на землѣ".

„Никто, конечно (возразилъ на это Лелій), кромѣ тебя не въ состояніи изобразить намъ такое государство, а потому и просимъ мы именно тебя, любезный Сципіонъ,—если тебѣ это не непріятно,—низвести твою рѣчь съ неба на этотъ земной міръ. Но я желаю, чтобы ты рѣшился на это не только потому, что справедливо, чтобы о государствѣ заговорилъ преимущественно тотъ, кто занимаетъ въ немъ первое мѣсто; но еще и потому, что я очень хорошо припомнилъ, какъ ты часто разговаривалъ объ этомъ съ Панетіемъ въ присутствіи Полибія, этихъ двухъ грековъ, которые принадлежатъ къ числу наибольшихъ знатоковъ всего, относящагося до государства, и что ты, совокупивъ многія доказательства, старался насъ убѣдить, что наилучшее государственное устройство—то, которое оставили намъ въ наслѣдіе предки наши. Итакъ, если ты приготовленъ лучше насъ къ такому изложенію, то,—говоря здѣсь отъ имени всѣхъ присутствующихъ,—ты сдѣлаешь всѣмъ намъ большое удовольствіе, когда разовьешь намъ твои воззрѣнія на государство".

О стоикѣ Панетіи я уже упоминалъ; что касается Полибія, то о немъ нужно сказать здѣсь гораздо больше; ибо онъ въ своей знаменитой всеобщей исторіи, написанной имъ въ сорока книгахъ (изъ которыхъ, впрочемъ, дошли до насъ во всей цѣлости только пять первыхъ и первая половина шестой книги), остановился въ шестой книгѣ на вопросѣ о наилучшемъ государствѣ, которое онъ полагалъ въ смѣшеніи трехъ формъ правленія—монархической, аристократической и демократической; но такъ, что при этомъ онъ не упустилъ изъ виду и другихъ формъ правленія, о которыхъ говорили вообще греки, каковы тираннія, олигархія и охлократія. Этотъ великій греческій историкъ,—родившійся въ 210 г. до Р. Х., въ гор. Мегалополѣ, что въ Аркадіи, и умершій тамъ же въ 127 г. до

Р. Х., послѣ того какъ за семь лѣтъ предъ тѣмъ онъ былъ со Сципіономъ Младшимъ въ Испаніи, при осадѣ Нуманціи,— взглянулъ на свою задачу опредѣлить наилучшую форму правленія собственно только съ *исторической*, а не съ философской точки зрѣнія, показывая историческое возникновеніе и прехожденіе каждой формы правленія, или, лучше сказать, историческій переходъ одной въ другую; такъ что Полибій представилъ не что иное, какъ *историческій* круговоротъ формъ государственнаго устройства, что̀ и есть главная причина, почему я здѣсь, въ исторіи *философіи* права, не изложилъ историко-политическаго ученія Полибія.

Соглашаясь съ Леліемъ, Сципіонъ и съ своей стороны замѣтилъ о себѣ слѣдующее: „Въ самомъ дѣлѣ, никакимъ предметомъ не занимался я столь ревностно и прилежно, какъ именно тѣмъ, который ты, Лелій, предлагаешь мнѣ. Потому что какъ всякій художникъ или ремесленникъ, если онъ хочетъ отличиться въ своей спеціальности, ни о чемъ иномъ не думаетъ, ничего иного не дѣлаетъ предметомъ своего размышленія и своихъ заботъ, какъ именно то̀, чѣмъ бы ему еще болѣе отличиться въ своей спеціальности,—такъ же точно и я въ *одномъ* призваніи, оставленномъ мнѣ въ наслѣдіе моими родителями и предками, — я разумѣю попеченіе о государствѣ и управленіе имъ,—смѣю признаться, что буду нерадивымъ не болѣе всякаго другого художника или ремесленника. Еслибы меня и не удовлетворяло то, что̀ первѣйшіе греческіе философы оставили намъ объ этомъ предметѣ въ своихъ сочиненіяхъ, то все-таки я не отваживаюсь отдать предпочтеніе моему собственному воззрѣнію предъ ученіями тѣхъ мужей. Поэтому я прошу васъ принять мою рѣчь въ такомъ смыслѣ и разсудить, что хотя я и не вовсе чуждаюсь греческой науки, и хотя я ей отдаю безусловно преимущества предъ нашею наукою, однакоже я остаюсь во всемъ римляниномъ, который, благодаря заботамъ своего отца, получилъ хорошее научное образованіе и уже съ дѣтства очень любилъ учиться; но котораго, однакоже, жизнь и домашнее воспитаніе образовали гораздо болѣе, нежели занятіе литературою“.

„Я не сомнѣваюсь (прервалъ Филъ), что по дарованіямъ никто не превосходитъ тебя, и что политической опытностью,

и притомъ въ важнѣйшихъ дѣлахъ государства, ты навѣрное возвышаешься надъ всѣми прочими. Но какого направленія въ своемъ изученіи ты всегда держался—это достаточно знаемъ и мы сами. Поэтому, если ты, какъ увѣряешь, обратилъ свое вниманіе на помянутое и, такъ сказать, на науку, то я въ особенности благодаренъ Лелію, потому что я надѣюсь, что твоя рѣчь будетъ гораздо обильнѣе содержаніемъ, нежели все тѐ, что̀ заключается въ предлежащей греческой литературѣ".

На это возразилъ Сципіонъ: „Слишкомъ велико ожиданіе, возбуждаемое тобой относительно моей рѣчи; тѣмъ налагаешь ты на меня бремя, конечно, самое тяжелое для того, кто намѣренъ говорить о столь важныхъ предметахъ".

„Какъ бы ни было велико это ожиданіе (замѣтилъ Филъ), все-таки ты превзойдешь его, потому что намъ нечего опасаться, что для твоей рѣчи о государствѣ не будетъ содержанія, матеріи".

„Ну, такъ я постараюсь, насколько могу, удовлетворить вашему желанію (заключилъ Сципіонъ), и начну мою рѣчь, однакоже, подъ условіемъ, которое по моему мнѣнію должно быть соблюдаемо при изложеніи всякаго предмета, когда хотятъ остеречься отъ всякихъ недоразумѣній: а именно, прежде всего надобно согласиться, какъ назвать предметъ изслѣдованія, и что̀ подъ этимъ названіемъ разумѣется; потому что только тогда, послѣ такого соглашенія, можно будетъ перейти надлежащимъ образомъ къ дальнѣйшему развитію предмета. Такъ какъ предметъ нашего изслѣдованія есть государство, то поэтому мы прежде всего посмотримъ, что такое то̀, что̀ мы намѣрены изслѣдовать".

Когда Лелій одобрилъ это, то Сципіонъ продолжалъ такъ:

„Впрочемъ о такомъ ясномъ и извѣстномъ предметѣ я не буду распространяться въ томъ смыслѣ, что я взойду до тѣхъ основныхъ понятій, отъ которыхъ отправляются обыкновенно при изслѣдованіи такихъ предметовъ ученые; а именно, я не буду говорить сперва о соединеніи мужа и жены, потомъ объ ихъ дѣтяхъ и родныхъ вообще, и опредѣлю словами ихъ понятіе и ихъ соотношеніе между собою; такъ какъ я говорю здѣсь предъ людьми исполненными разумѣнія, стяжавшими величайшую славу какъ въ войнѣ, такъ и въ мирѣ, то я не хочу впасть

въ ту ошибку, чтобы самый предметъ, о которомъ я долженъ вести рѣчь, показался яснѣе моего о немъ изложенія; да притомъ я вовсе не обязался провести все съ точностью до конца, какъ учитель предъ учениками своими, а потому я не обѣщаю довести до того, чтобы ни малѣйшаго пункта не было пропущено въ моей рѣчи".

„Хорошо (сказалъ Лелій); такого-то рода изложенія, какъ ты обѣщаешь, я и ожидаю отъ тебя".

„Итакъ, государство (res publica)" — началъ Сципіонъ— „есть дѣло народа (res populi). (Такому изреченію Цицерона устами Сципіона можно противопоставить въ pendant, подъ стать, извѣстное изреченіе французскаго короля Людовика XIV: „государство, это я", и притомъ съ замѣчаніемъ, что оба они сдѣлали изъ этихъ своихъ изреченій, какъ изъ принциповъ, послѣдовательно противоположные выводы: Цицеронъ—научные, теоретическіе, въ этомъ самомъ сочиненіи своемъ „О государствѣ", а Людовикъ XIV—во всей своей практической политической дѣятельности, доведши до крайности свой взглядъ на государство, какъ на полную абсолютную монархію.) Народъ же (populus) есть не всякое собраніе людей,— какимъ бы образомъ они ни сошлись между собою,—а собраніе, связанное согласіемъ права (juris consensu) и общеніемъ пользы (utilitatis communione). Первая причина этого соединенія въ общеніе есть не столько чувствованіе людьми своей слабости (imbecillitas), сколько нѣкоторое прирожденное имъ влеченіе къ общенію (naturalis quaedam congregatio). Такимъ образомъ, изъ множества людей, прежде разсѣянныхъ и кочующихъ, произошло государство. Соединенные въ общеніе люди сперва выбрали себѣ для перваго своего жительства опредѣленное мѣсто и потомъ, обезопасивши его природою и искусствомъ, назвали такое соединеніе жилищъ, снабженное храмами и свободными общими для всѣхъ площадями, городомъ (oppidum vel urbs). Итакъ всякій народъ (populus), всякое гражданское общество (civitas), которое есть устроеніе народа (constitutio populi), всякое государство (res publica),—которое, какъ я сказалъ, есть народъ,—дабы быть долговременными, должны быть управляемы нѣкоторою интеллигенціею, разумомъ. Эта интеллигенція, во-первыхъ, должна быть всегда возводима къ той

причинѣ, которая родила гражданское общество (т.-е. управленіе государствомъ должно имѣть въ виду вышесказанную причину, какъ цѣль, для которой оно было учреждено). Во-вторыхъ, это управленіе должно быть предоставлено (пародомъ) или одному человѣку, или нѣсколькимъ выборнымъ (delecti), или же присвоено себѣ большинствомъ или всѣми гражданами. Поэтому когда у одного находится управленіе всѣмъ (penes unum est omnium summa rerum), то его называемъ мы царемъ (rex), а такое состояніе государства (rei publicae statum)—царствомъ (regnum). Гражданское общество оптиматовъ, аристократовъ (civitas optimatium), управляемое выборными (penes delectos), называютъ управляемымъ по благоусмотрѣнію (arbitrio) именно этихъ выборныхъ, аристократіею. А то гражданское общество называется народнымъ (popularis, т.-е. управляющимся народомъ, демократіею), въ которомъ все управленіе находится въ рукахъ народа (in qua in populo sunt omnia). Каждый изъ этихъ родовъ, образовъ правленія (genera), если онъ держится той связи, того союза (vinculum), который впервые соединилъ людей въ государственное общеніе (rei publicae societate devinxit), хотя и не есть еще потому совершенный, а также не есть, по моему убѣжденію, наилучшій, однакоже онъ все-таки сносенъ, можетъ быть терпимъ (tolerabile) и притомъ такъ, что одинъ можетъ быть превосходнѣе другого. Ибо если царь можетъ быть справедливымъ и мудрымъ, такими же могутъ быть и выборныя главы гражданъ (delecti principes cives), равно какъ и самъ народъ, хотя это всего менѣе должно быть одобрено (minime probandum). Впрочемъ, по моему мнѣнію, такое государство не можетъ находиться въ прямо опасномъ положеніи, если не призойдутъ при этомъ никакія неправды и несправедливости, а также пристрастія или партійности“.

„Но въ царствахъ слишкомъ устранены прочіе (кромѣ царей) отъ общаго права и управленія, а при господствѣ оптиматовъ (аристократовъ) большинство (прочихъ гражданъ) едва ли можетъ быть участникомъ въ свободѣ, потому что оно лишено всякаго управленія и всякой власти; даже когда все управленіе ведется народомъ,—какъ бы оно ни было праведно и справедливо и умѣренно, это самое равенство (aequabilitas)

неправедно и несправедливо, не заключая въ себѣ никакихъ степеней достоинства".

„Эти образы правленія, взятые отдѣльно, во-первыхъ, представляютъ упомянутые мною недостатки; но и сверхъ того выказываются въ нихъ еще и другія пагубныя несовершенства, потому что никакой изъ этихъ образовъ правленія не свободенъ отъ возможности быстраго перехода къ худшему образу правленія, по особенной близости послѣдняго къ первому".

Такъ Сципіонъ приводитъ примѣры изъ исторіи перехода монархіи въ тираннію, аристократіи въ олигархію, и демократіи въ охлократію.

„Поэтому (продолжаетъ Сципіонъ) я того мнѣнія, что тотъ четвертый родъ государства (genus rei publicae) долженъ быть наиболѣе одобренъ, которымъ умѣряются и смѣшиваются три первые названные мною рода государствъ, образа правленія, государственнаго устройства (moderatum et permixtum)".

Лелій, прерывая Сципіона, проситъ его сказать, какая форма государственнаго устройства лучшая изъ тѣхъ трехъ формъ, о которыхъ онъ сказалъ вначалѣ (монархіи, аристократіи и демократіи), особенно же относительно четвертой, смѣшанной формы.

На это Сципіонъ высказываетъ слѣдующее общее положеніе, служащее ему отправною точкою того отвѣта, которымъ онъ старается удовлетворить желаніе Лелія:

„Государство бываетъ таково, какова природа, натура, или воля того, кто имъ правитъ. Такъ ни въ какомъ иномъ гражданскомъ обществѣ, кромѣ того, гдѣ народъ имѣетъ верховную власть (summa potestas), не имѣетъ какимъ-либо образомъ жилья, постояннаго пребыванія (domicilium) свобода; но хотя, конечно, ничего не можетъ быть сладостнѣе свободы, однакоже если она не равна для всѣхъ (гражданъ), то она не есть свобода (другими словами — свобода невозможна безъ равенства гражданъ). А такъ какъ законъ (lex) есть связь гражданскаго общества (civilis societatis vinculum), право же, въ силу закона, есть равное для всѣхъ (aequale), то спрашивается: какимъ правомъ можетъ охраняться общество гражданъ (quo jure societas civium teneri potest), если не будетъ равно по-

ложеніе граждан (предъ закономъ). Ибо если не хотятъ ввести равенство имущественное, то должны быть, по крайней мѣрѣ, равны права гражданъ одного и того же государства. Ибо что̀ есть гражданское общество, какъ не общеніе права (juris societas?)".

„Но если одинаковая честь будетъ воздаваема всѣмъ равно, то такое равенство будетъ высочайшимъ неравенствомъ".

Вообще Сципіонъ,—вмѣсто того, чтобы дать прямой и положительный отвѣтъ на вопросъ Лелія, какое государственное устройство есть лучшая изъ первыхъ, названныхъ Сципіономъ, его формъ, родовъ,—разбираетъ разныя преимущества и недостатки этихъ формъ, вдаваясь во многія частности и подробности, которыя сами по себѣ болѣе или менѣе любопытны, но изъ которыхъ Сципіонъ не выводитъ еще никакого общаго заключенія, напрасно ожидаемаго отъ него Леліемъ, такъ что послѣдній вынужденъ былъ обратиться къ Сципіону съ повтореніемъ прежней своей просьбы: „Какая же изъ этихъ трехъ формъ нравится тебѣ, Сципіонъ, наиболѣе?"

„Совершенно справедливо (отвѣтилъ Сципіонъ) дѣлаешь ты мнѣ такой вопросъ, потому что, въ самомъ дѣлѣ, ни одна изъ этихъ формъ сама по себѣ и отдѣльно отъ прочихъ не нравится мнѣ, и я каждой изъ этихъ формъ въ отдѣльности предпочитаю такую форму, которая смѣшана изъ всѣхъ этихъ трехъ формъ. Но если я долженъ высказаться, какая изъ этихъ отдѣльныхъ, простыхъ, т.-е. не смѣшанныхъ, формъ должна быть одобрена, то я скажу, что во всякомъ случаѣ одобряю царскій образъ правленія и восхваляю его преимущества. Потому что при этомъ образѣ правленія невольно представляется намъ имя царя, правящаго отечески, заботясь о гражданахъ своихъ, какъ бы о своихъ дѣтяхъ, и ревностнѣе стараясь объ ихъ охраненіи, нежели объ обращеніи ихъ въ рабство. Цари плѣняютъ насъ своею любовью (caritate), оптиматы (аристократы)—своимъ разумомъ, своею интеллигенціею (consilio), народъ—свободой (libertate), а потому при сравненіи сказанныхъ образовъ правленія трудно сказать, который изъ этихъ образовъ наиболѣе намъ нравится".

Лелій. Я это понимаю, но едва ли можно будетъ порѣ-

шить другіе пункты, вопросы, если этотъ пунктъ, вопросъ не будетъ рѣшенъ тобою окончательно.

Поэтому Сципіонъ рѣшаетъ уже прямо и положительно вопросъ, какой образъ правленія наилучшій изъ числа трехъ, утверждая, что такой образъ правленія есть именно царскій, монархическій, потому что онъ подобенъ верховному правленію всѣмъ міромъ Юпитера, такъ какъ и всѣ боги — по общему признанію народовъ — руководятся волею этого одного бога. „И мы должны (продолжаетъ Сципіонъ) во всякомъ случаѣ прислушаться къ тѣмъ, которые являются какъ бы учителями образованнаго человѣчества, и которые какъ бы собственными глазами видѣли то̀, что̀ мы едва можемъ понимать,— именно къ тѣмъ, которые посредствомъ изслѣдованія сущности всѣхъ вещей признали, что весь этотъ міръ“... На этомъ прерывается рукопись, которую пополняютъ удачно слѣдующими словами: „управляется единымъ умомъ, почему и господствуетъ во всей природѣ единая воля и единый законъ“ и т. д.

Въ пользу монархическаго, единоличнаго правленія государствомъ, какъ преимущественнаго предъ двумя прочими образами правленія, приводитъ затѣмъ Сципіонъ разные примѣры изъ *исторіи*, въ видѣ какъ бы свидѣтельскихъ показаній. Но когда Лелій, не удовольствовавшись тѣмъ, требуетъ отъ него того, что̀ собственно слѣдуетъ называть доказательствами, въ смыслѣ раціональныхъ, разумныхъ причинъ, то Сципіонъ переходитъ къ *философскому* разсужденію, заключающемуся существенно въ слѣдующемъ: когда въ душѣ человѣческой господствуетъ царское правленіе, тогда имѣетъ мѣсто также и господство одного, именно разума,—ибо онъ есть самая лучшая часть нашей души; а гдѣ господствуетъ разумъ, тамъ не находятъ себѣ простора наглыя вожделѣнія, гнѣвъ и безразсудство, а также корыстолюбіе, властолюбіе, славолюбіе, сластолюбіе, которыя вообще суть нѣчто въ родѣ возмущенія души противъ разума, усмиряемыя имъ посредствомъ разумнаго размышленія. Итакъ всѣ душевныя силы должны состоять подъ царской властью и управляться разумомъ.

Когда Лелій сознался, что таково и его мнѣніе, то Сципіонъ спросилъ его: „Почему же ты сомнѣваешься въ преимуществѣ царскаго образа правленія?“ и продолжалъ: „если по

сказанной мною причинѣ верховная власть въ государствѣ будетъ перенесена на большинство гражданъ, то понятно, какъ тогда будетъ недоставать государству всеруководящей власти, чт͂о можно найти только въ одномъ лицѣ".

На это возразилъ Лелій: „Но въ чемъ можетъ состоять различіе—будутъ ли находиться во главѣ государства одно лицо, или многія лица, если только и при управленіи государствомъ многими лицами будетъ соблюдаема правда и справедливость?"

Сципіонъ отвѣтилъ на это такимъ образомъ: „Ты отвергъ моихъ свидѣтелей (примѣры изъ исторіи) въ пользу моего мнѣнія. Такъ теперь я приведу тебѣ, какъ свидѣтеля, тебя самого. Когда мы недавно были въ Форміанумѣ (въ принадлежащемъ Лелію загородномъ имѣніи, близъ Форміи, въ уголкѣ Гаэтскаго залива), я хорошо замѣтилъ, какъ ты тамъ строго приказалъ твоимъ рабамъ слушаться только одного". Лелій добавилъ: „То-есть—управителя".—„А какъ это водится у тебя въ городѣ" (Римѣ), продолжаетъ Сципіонъ: „многіе ли тамъ занимаются веденіемъ твоихъ дѣлъ?" — „Нѣтъ", отвѣчалъ Лелій, „только одинъ человѣкъ".—„А твоимъ домохозяйствомъ", спросилъ еще Сципіонъ, „руководитъ ли кромѣ тебя еще кто другой?" — „Никто", отвѣчалъ Лелій.

„Почему же ты не уступаешь мнѣ того же самаго и относительно государства: а именно, что господство одного лица, если только онъ праведенъ и справедливъ, есть самое лучшее?"

„Такъ", конечно, отвѣчалъ Лелій, „я подхожу къ твоему воззрѣнію и почти долженъ дать на него свое согласіе".

На это замѣтилъ Сципіонъ, что онъ, Лелій, согласится съ нимъ еще гораздо болѣе, когда Сципіонъ перейдетъ къ большему, болѣе важному. „Что же это за болѣе важное, большее?" спросилъ Лелій.

И вотъ Сципіонъ приводитъ факты изъ римской исторіи, какъ народъ, изгнавъ послѣдняго царя, Тарквинія Гордаго, взялъ въ свои руки верховную власть и началъ злоупотреблять ею, чт͂о, конечно, и можно было дѣлать ему спокойно, въ мирное время; но когда наступала война, то народъ оказывалъ повиновеніе тѣмъ самымъ людямъ, которыхъ онъ выбралъ въ правители государства; а въ случаѣ крайне опасныхъ войнъ—даже передавалъ свою верховную власть одному лицу,

имъ особенно для того назначаемому и потому называемому диктаторомъ (т.-е. наименованнымъ), а также вначалѣ „руководителемъ народа“ (magister populi),—который былъ не что иное, какъ на извѣстное время выбираемый народомъ монархъ единовластитель,—„подобно тому, какъ во время бури пассажиры корабля, а во время усилившейся болѣзни паціенты взываютъ къ помощи только *одного* человѣка. Но, конечно, предки наши въ этихъ случаяхъ поступали мудро“...

„Когда народъ (римскій), по смерти справедливаго царя (Ромула), почувствовалъ себя какъ бы осиротѣвшимъ, то онъ вопилъ, взывая къ Ромулу такъ:—Ромулъ, о Ромулъ божественный, кого боги родили быть стражемъ нашей отчизны, о нашъ отецъ, родитель, отъ крови боговъ происшедшій!“

„Наши предки называли не героемъ-полубогомъ (heros) и не господиномъ (dominus) тѣхъ, кому правомѣрно (juste) повиновались, также и не царемъ, а стражами отечества, отцами и богами. И не безъ причины, ибо они еще къ сказанному прибавляютъ: — да, ты ввелъ насъ въ регіоны свѣта; — ибо жизни, чести, блеска стали они причастны, по ихъ убѣжденію, благодаря правдѣ и справедливости царя. Тотъ же самый образъ мыслей и чувствованій остался бы и у ихъ потомковъ, еслибы слѣдующіе за Ромуломъ цари были ему подобны; но, какъ ты знаешь, благодаря неправдѣ и несправедливости одного царя (Тарквинія Гордаго), погибла вся прежняя форма государственнаго устройства (царская)“.

„Да, я это знаю“, отвѣчалъ Лелій; „а потому я желаю узнать весь ходъ такихъ перемѣнъ какъ въ нашемъ государствѣ, такъ и во всякомъ другомъ“.

Сципіонъ. „И въ самомъ дѣлѣ я хочу теперь сказать подробнѣе о перемѣнахъ, какія происходятъ въ жизни государствъ, хотя я, конечно, того мнѣнія, что такія перемѣны не легко произойдутъ въ томъ государствѣ, какое я себѣ представляю“.

Послѣ этого Сципіонъ показываетъ, какъ совершаются эти перемѣны, какъ сперва царевластіе переходитъ въ тираннію,—эту самую худшую форму правленія. Послѣ того какъ оптиматы, аристократы низвергнутъ тиранна,—какъ это большею частью и случается,—государство приходитъ ко второй изъ помянутыхъ нами трехъ формъ (аристократіи). Ибо тогда насту-

паетъ какъ бы царское правленіе, т.-е. отеческое правленіе оптиматовъ, лучшихъ людей, какъ главъ народа (principes populi), радѣющихъ о его благѣ. Но если народъ собственною властью умертвитъ или изгонитъ такого тиранна, то онъ бываетъ умѣренъ, пока онъ благоразуменъ, и желаетъ сохраненія вновь основаннаго имъ государства. Но если народъ причинитъ насиліе праведному и справедливому царю своему, или же ниспровергнетъ власть, или же—какъ часто случается—попробуетъ крови оптиматовъ, и подчинитъ все государство своимъ пожеланіямъ, то, повѣрь мнѣ, нѣтъ такого моря и такого сильнаго пламени, которыя не могли бы быть укрощены легче, какъ дерзкая, необузданная народная толпа. Потомъ идетъ такъ, какъ это превосходно сказано у Платона, если только я могу это выразить по-латыни.

И вотъ Сципіонъ описываетъ яркими красками, слѣдуя Платону, свободу, не терпящую никакихъ границъ, которую ищетъ и находитъ себѣ, наконецъ, народъ, а съ нимъ вмѣстѣ и женщины, и рабы, и даже домашнія животныя.

Послѣ того какъ Лелій одобрилъ рѣчь Сципіона, замѣтивъ, что онъ совершенно вѣрно выразилъ написанное Платономъ, Сципіонъ сказалъ: „Хорошо же, такъ я возвращусь къ моей рѣчи, слѣдуя все же Платону, который полагаетъ, что изъ этой крайней необузданности, которую только и признаетъ та народная толпа свободою, выходитъ, какъ бы изъ ствола дерева, тираннъ. Такъ что подобно тому, какъ изъ чрезмѣрной власти оптиматовъ происходитъ ихъ паденіе, такъ сама свобода толкаетъ такой чрезмѣрно свободный народъ въ самое худшее, несправедливѣйшее и тягчайшее рабство. Ибо изъ необузданнаго или, лучше сказать, сдѣлавшагося совершенно дикимъ народа выбирается обыкновенно одинъ человѣкъ руководителемъ противъ оптиматовъ, значеніе которыхъ уже ослабѣло, и которые вытѣснены были изъ своего высокаго положенія. Такъ тиранны вырываютъ, какъ мячъ, государство изъ рукъ царей, а отъ тирановъ—главы народа или самъ народъ, а отъ нихъ опять—или партіи (factiones), или тиранны; такимъ образомъ одно и то же государственное устройство никогда не можетъ долго продолжать свое существованіе. При такихъ обстоятельствахъ, по моему убѣжденію, изъ трехъ основныхъ формъ госу-

дарственнаго устройства, царевластіе заслуживаетъ предпочтенія гораздо большаго предъ прочими формами. Но даже предъ царевластіемъ заслуживаетъ предпочтенія то государственное устройство, которое будетъ образовано изъ равномѣрнаго смѣшенія трехъ наилучшихъ формъ правленія. Ибо я такого мнѣнія, что въ государствѣ должно быть нѣчто выдающееся, превосходящее и царское правленіе (какъ его элементъ); другое (что̀ также должно быть въ государствѣ)—это приписанное, присвоенное авторитету, значенію главъ народа, оптиматовъ; наконецъ, должно сохранить нѣкоторыя дѣла за большинствомъ народа, предоставивъ ихъ его сужденію и волѣ. Такое учрежденіе (конституція), во-первыхъ, представляетъ нѣкоторое равенство, отъ котораго едва ли могутъ отказаться надолго свободные. Во-вторыхъ, такое учрежденіе представляетъ ручательство за твердость, потому что иначе тѣ первыя формы государства обратятся легко въ противоположныя имъ формы,—такъ что изъ царя сдѣлается тираннъ, господинъ, изъ оптиматовъ, аристократіи—партія (factio), олигархія, изъ народа, демократіи—чернь, толпа (turba), охлократія, приводящая все въ безпорядокъ,—и потому что самыя эти формы часто смѣняются одна за другою. Напротивъ, при государственномъ устройствѣ, составленномъ помянутымъ образомъ и въ правильной мѣрѣ смѣшанномъ, не можетъ того произойти, развѣ только при большихъ ошибкахъ, порокахъ (vitia), стоящихъ во главѣ государства. Ибо нѣтъ причины къ насильственному перевороту тамъ, гдѣ всякій твердо и безопасно стоитъ на своемъ мѣстѣ и если нѣтъ ничего близкаго къ нему, что̀ могло бы столкнуть его съ занимаемаго имъ положенія. Но я боюсь, любезный Лелій, и вы, прочіе разумнѣйшіе друзья мои, что если еще далѣе остановлюсь на этомъ предметѣ, то моя рѣчь будетъ похожа нѣкоторымъ образомъ на урокъ, даваемый учителемъ своимъ ученикамъ, а не рѣчь друга вашего, желающаго разсмотрѣть вопросъ сообща съ вами. Поэтому я хочу приступить теперь къ тому, что̀ хотя всѣмъ извѣстно, но что̀ было уже давно предметомъ моего собственнаго изслѣдованія. Ибо я того мнѣнія, которое и высказываю теперь съ полнымъ убѣжденіемъ, что ни одно изъ государствъ — относительно устройства (constitutio), или распредѣленія властей (des-

criptio), или нравственной основы (disciplina)—не можетъ сравниться съ государствомъ, которое отцы наши передали намъ такъ, какъ они уже получили его отъ предковъ. И вотъ, если вамъ угодно будетъ слышать еще и отъ меня тѣ, что вамъ достаточно уже знакомо, то я хочу показать, каково наше государство, и вмѣстѣ съ тѣмъ показать, что оно (его устройство) есть самое лучшее. Послѣ же представленія нашего государства, какъ образцоваго (ad exemplum), я соглашу съ этимъ, если смогу, всю рѣчь, которую долженъ буду представить о наилучшемъ состояніи гражданскаго общества (de optimo civitatis statu). И если я смогу достичь этой цѣли, то я, думаю, рѣшу тогда задачу, предложенную мнѣ Леліемъ.

„Да", замѣтилъ Лелій, „такова задача твоя, Сципіонъ, и только *твоя*. Ибо кто можетъ лучше тебя сказать объ учрежденіяхъ (instituta) нашихъ предковъ, такъ какъ ты самъ происходишь отъ знаменитѣйшихъ предковъ, или о наилучшемъ состояніи гражданскаго общества, если мы такимъ дѣйствительно владѣемъ, хотя теперь не можемъ мы этого сказать; кто можетъ считаться болѣе тебя призваннымъ говорить, когда дѣло идетъ о принятіи мѣръ для будущаго блага нашего государства, такъ какъ ты избавилъ этотъ городъ нашъ (Римъ) отъ двухъ страшилищъ (разрушивъ Карѳагенъ и Нуманцію) и тѣмъ на все будущее время обезопасилъ его".

Этими словами оканчивается первая книга; вторая же начинается повѣствованіемъ о томъ, какъ Сципіонъ, замѣтивъ, что всѣ присутствующіе исполнены желанія слушать его рѣчь, началъ ее приведеніемъ изреченія знаменитаго Катона Старшаго (Marcus Porcius Cato, прозванный Censorius, въ отличіе отъ его правнука, по прозванію Uticensis), родившагося въ 234 г. и умершаго въ 149 г. до Р. Х., сопровождая эту свою ссылку на Катона Старшаго необычайнымъ прославленіемъ его личности.

„Катонъ говаривалъ, что устройство нашего государства превосходитъ устройство другихъ государствъ по той причинѣ, что въ этихъ государствахъ большею частью отдѣльныя лица устроили ихъ своими законами и учрежденіями; таковы были Миносъ въ Критѣ, Ликургъ въ Лакедемонѣ, а въ Аѳинахъ—гдѣ впрочемъ были частыя перемѣны—Тезей, потомъ

Драконъ, потомъ Солонъ, потомъ Клисѳенъ, потомъ многіе другіе и, наконецъ, Дмитрій Фалерейскій поддержалъ это истощенное, падающее государство. Наше же государство устроено геніемъ не одного человѣка, а многихъ и не въ продолженіе жизни одного человѣка, а не въ теченіе многихъ вѣковъ и поколѣній. Ибо никогда не являлся человѣкъ съ такими огромными дарованіями, чтобы онъ могъ ничего не упустить изъ виду, и еслибы даже всѣ дарованія соединились въ одномъ человѣкѣ, то и тогда невозможно было бы совершить одновременно столько, чтобы обнять все, безъ пособія практической опытности и болѣе долгаго времени.—„Поэтому я (сказалъ Сципіонъ)—какъ обыкновенно дѣлалъ Катонъ, — начну свою рѣчь съ происхожденія народа (римскаго). Легче достигну я своей цѣли тогда, когда представлю происхожденіе, ростъ, зрѣлость нашего государства, какъ уже ставшаго крѣпкимъ и сильнымъ, нежели когда я, подобно Сократу у Платона, предстану предъ вами съ изображеніемъ вымышленнаго мною государства".

Когда съ нимъ всѣ согласились, онъ началъ такъ: „Гдѣ найдемъ мы такое славное и всѣмъ извѣстное начало государства, какъ начало, являемое основаніемъ нашего государства, исходящее отъ Ромула?"

И вотъ Сципіонъ разсказываетъ о Ромулѣ то̀, что̀ обыкновенно сообщается о немъ народными сказаніями, и между прочимъ объ основаніи Ромуломъ города Рима внутри страны, подальше отъ морского берега,—чтобы обезопасить его отъ внезапнаго и болѣе легкаго нападенія непріятеля со стороны моря,— а также изъ благоразумной предосторожности, чтобы отвратить порчу нравовъ со стороны сосѣднихъ народовъ, которой легко подвергаются города, лежащіе близь морскихъ береговъ, послѣдствіемъ чего бываетъ непрочность отечественныхъ обычаевъ и учрежденій,—далѣе, чтобы жители этихъ городовъ не потеряли привязанности къ своему отечеству при стремленіи своемъ въ чужіе края, и не оставили заниматься земледѣліемъ и воинскими упражненіями, замѣнивъ ихъ занятіемъ внѣшней торговлею и мореплаваніемъ, какъ это сдѣлали жители Карѳагена и Коринѳа, этихъ приморскихъ городовъ (за что они такъ жестоко и поплатились). Наконецъ, близость моря представляетъ жителямъ такихъ городовъ множество пагубныхъ средствъ къ воз-

бужденію въ нихъ склонности къ роскоши и множество приманокъ къ лѣни и къ удовлетворенію чувственныхъ пожеланій. Однакоже, съ другой стороны, слѣдуетъ сказать, что близость моря представляетъ для города, вообще для государства, и большія выгоды, какъ-то: легкое удобство для приморской страны получать моремъ все на свѣтѣ и свои произведенія отправлять всюду. Какимъ же образомъ могъ Ромулъ, со своимъ божественнымъ разумѣніемъ, воспользоваться предоставляемыми моремъ выгодами и вмѣстѣ съ тѣмъ избѣжать невыгодныхъ отъ того послѣдствій? Не иначе, какъ заложивъ городъ на берегу рѣки, впадающей въ море, дабы можно было посредствомъ ея устья получать все нужное, а также отправлять избытокъ своихъ произведеній тѣмъ же путемъ. Поэтому, мнѣ кажется, что онъ, Ромулъ, предугадывалъ уже, что Римъ будетъ нѣкогда сѣдалищемъ всемірнаго владычества. Далѣе, Ромулъ, какъ и слѣдующіе за нимъ римскіе цари, воспользовались представляемыми природою условіями для такого укрѣпленія города, что онъ могъ устоять потомъ при страшномъ нашествіи галловъ.

Ромулъ раздѣлилъ весь народъ, т.-е. всѣхъ римскихъ гражданъ, на три большія части, которыя были названы *трибами* (tribus), а каждую трибу—на десять курій (curiae). Въ совѣтники себѣ, какъ обладающему всею верховною властью въ государствѣ, какъ единовластителю, онъ выбралъ нѣсколько знатнѣйшихъ гражданъ, которые названы были отцами (patres), за любовь къ нимъ народа, а затѣмъ потомки ихъ назывались *патриціями*. Такимъ дѣйствіемъ онъ показалъ свою благоразумную разсудительность: при власти царя государства могутъ быть управляемы лучше, когда съ его господствомъ (dominatio) будетъ соединенъ авторитетъ, важное значеніе (auctoritas) лучшихъ людей въ государствѣ, какъ его совѣта (concilio) и какъ бы сената (senatus), на помощь котораго онъ можетъ положиться во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ и между прочимъ въ войнахъ съ другими народами, которыя и могъ поэтому Ромулъ вести такъ удачно въ свое царствованіе, покоряя ихъ себѣ и вмѣстѣ обогащая народъ добычею, отнятою у непріятеля.

Сверхъ того простой народъ (plebs) отдалъ онъ подъ защиту и покровительство (in clientelas) главъ народа (princi-

pium). Вообще же народъ держалъ онъ въ порядкѣ не насиліемъ и казнями, а отбирая у него въ видѣ штрафовъ единственное имущество его, состоявшее тогда въ овцахъ и рогатомъ скотѣ.

По смерти Ромула сенатъ думалъ обойтись безъ царя, но народъ тому воспротивился и избралъ въ цари Нуму Помпилія, отличавшагося добродѣтелью (virtus) и мудростью (sapientia), несмотря на то, что онъ былъ инородецъ, сабинянинъ, основавъ свой выборъ на этихъ качествахъ, а не на происхожденіи отъ царя, какъ это установилъ Ликургъ въ Лакедемонѣ. Какъ только Нума прибылъ въ Римъ, онъ счелъ нужнымъ нѣсколько отъучить народъ отъ войнъ, къ которымъ римляне слишкомъ привыкли при Ромулѣ. Нума началъ съ того, что завоеванныя при Ромулѣ земли раздѣлилъ между гражданами такъ, что каждый совершеннолѣтній гражданинъ получилъ землю на свою долю (viritim), причемъ онъ имъ объяснилъ, что они безъ опустошеній непріятельской земли и безъ ограбленія непріятеля могутъ воздѣлываніемъ полей получить въ изобиліи все нужное; онъ внушилъ имъ также любовь къ покою и миру, которыми всего легче укрѣпляются правда и справедливость (justitia) и вѣрность (fides), и подъ покровительствомъ которыхъ всего больше защищается воздѣлываніе полей и собираніе плодовъ. Кромѣ того онъ назначилъ для богослуженія авгуровъ и пять первосвященниковъ (pontifices) изъ патриціевъ, и вообще старался посредствомъ введенія религіозныхъ обрядовъ смягчить нравы народа, привыкшаго къ войнамъ. Онъ назначилъ еще и особыхъ священнослужителей для каждаго божества, учредилъ званіе дѣвъ-весталокъ и такимъ образомъ организовалъ всѣ части священнаго культа. Также установилъ онъ торговыя сношенія, игры и праздники и тѣмъ далъ всѣмъ возможность сходиться вмѣстѣ. Вообще Нума учредилъ многое, но безъ издержекъ. По смерти Нумы Помпилія народъ избралъ царемъ Тулла Гостилія. Онъ особенно прославился въ войнахъ; притомъ онъ назначилъ особыхъ священнослужителей, называемыхъ *феціалами* (fetiali), которые должны были объявлять войну до ея начатія; безъ такого объявленія онъ признавалъ войну неправедною и несправедливою (bellum injustum) и нечестивою (impium). „Но дабы (прибавилъ Сципіонъ) вы могли видѣть,

какъ разумно поняли цари наши, что и народу слѣдуетъ предоставить извѣстное участіе въ государственной власти, — я могу привести только тотъ фактъ, что Туллъ не отважился употреблять внѣшнія отличія царскаго достоинства безъ согласія на то народа. Ибо отъ народа испросилъ онъ себѣ дозволеніе, чтобы двѣнадцать ликторовъ несли предъ нимъ пучки розогъ (fasces). По смерти Тулла народъ избралъ себѣ царемъ сына дочери Нумы, Анка Марція. Побѣдивъ въ войнѣ латинянъ, онъ принялъ ихъ въ число римскихъ гражданъ; раздѣлилъ между всѣми гражданами завоеванныя земли; всѣ лежащіе вдоль морского берега лѣса превратилъ въ государственное имущество и основалъ при устьѣ Тибра городъ (Остію). Въ это время въ первый разъ въ римское государство хлынула сильная, все покрывшая рѣка греческой науки и образованности вообще, особенно вслѣдствіе переселенія сюда Лукума, младшаго сына коринѳскаго гражданина Демарата, получившаго, по распоряженію отца своего, тщательное греческое образованіе. Въ Римѣ Лукумъ былъ принятъ въ число гражданъ; познанія и образованность сдѣлали его такимъ искреннимъ другомъ Анка Марція, что онъ принялъ участіе во всѣхъ предпріятіяхъ царя, и что на него смотрѣли почти какъ на его соправителя. Сверхъ того онъ чрезвычайно старался помогать своимъ согражданамъ, поддерживать ихъ, защищать, а также и обдаривать. Поэтому по смерти Анка Марція народъ выбралъ его себѣ въ цари, причемъ онъ перемѣнилъ свое прежнее имя, назвавъ себя теперь Луціемъ Тарквиніемъ, по имени этрусскаго города Тарквиніи (Tarquinii), гдѣ онъ родился по прибытіи сюда своего отца изъ Коринѳа, отъ его жены тарквиніанки. Онъ началъ съ того, что удвоилъ число сенаторовъ. Прежнихъ сенаторовъ отличалъ онъ тѣмъ, что при подачѣ голосовъ обращался къ нимъ первымъ и назвалъ ихъ сенаторами высшихъ родовъ (patres majorum gentium), въ отличіе отъ новыхъ сенаторовъ, которыхъ называлъ сенаторами низшихъ родовъ (patres minorum gentium). Потомъ онъ устроилъ кавалерію по образцу, и до сихъ поръ сохраняемому, и удвоилъ число всадниковъ. Ему приписываютъ учрежденіе большихъ игръ, названныхъ римскими (ludi romani), и построеніе храма Юпитеру на Капитоліи. По смерти Анка Марція ему наслѣдовалъ въ царевластіи,

и притомъ впервые безъ предварительнаго согласія на то народа, Сервій Туллій, сынъ рабыни тарквиніанской и кліента царя. Воспитанный среди его слугъ, онъ прислуживалъ при царскомъ столѣ, и здѣсь уже проявилась въ этомъ мальчикѣ искра геніальнаго ума — столь искусенъ онъ былъ какъ въ своемъ служеніи, такъ и въ рѣчахъ своихъ. Тарквиній, дѣти котораго были тогда еще малолѣтними, полюбилъ Сервія до того, что всѣ считали его сыномъ царя; Тарквиній приказалъ обучать его съ наибольшею тщательностью всѣмъ тѣмъ наукамъ, которыми самъ занимался, дабы дать ему превосходнѣйшее образованіе по греческому образцу. Задобривши напередъ многихъ гражданъ, въ особенности освобожденіемъ должниковъ отъ ихъ кредиторовъ на счетъ собственныхъ своихъ средствъ, и своимъ дружескимъ обхожденіемъ возбудивъ въ народѣ убѣжденіе, что если онъ и является въ качествѣ верховнаго судьи предъ народомъ, то не иначе, какъ по приказанію больного царя, чтобы изрекать право (jus dicere), по смерти Тарквинія Сервій не присталъ къ сенату, а обратился прямо къ народу, и когда народъ потребовалъ, чтобы онъ принялъ царскую власть, то онъ испросилъ себѣ утвержденіе на это со стороны народа. Прежде всего онъ учредилъ восемнадцать центурій — сотенъ всадниковъ (equitum centuriae) съ наибольшимъ имущественнымъ цензомъ. Впрочемъ, отдѣливъ этихъ всадниковъ отъ народа, онъ раздѣлилъ остальной народъ на пять классовъ (classes) и въ каждомъ классѣ отличилъ старшихъ (seniores) отъ младшихъ (juniores) гражданъ. Но это раздѣленіе онъ устроилъ такъ, чтобы рѣшеніе при подачѣ голосовъ лежало не въ рукахъ массы, большинства, а во власти зажиточнѣйшихъ гражданъ, дабы такимъ образомъ отвратить перевѣсъ массы, большинства надъ меньшинствомъ, однакоже такъ, чтобы и меньшинство не вовсе лишать права голоса. При этомъ зажиточныхъ назвалъ онъ assidui, (отъ слова aes, род. aeris— деньги, т.-е. обязанные платить подать деньгами, — ab aere dando); владѣвшихъ же малымъ имуществомъ, а также неимущихъ бѣдняковъ—назвалъ пролетаріями (proletarii), потому что государство можетъ ожидать отъ нихъ не денегъ, а только потомковъ (proles)“.

„Уже отсюда видно, что устройство нашего государства

стало, особенно при Сервіи Тулліи, явно смѣшаннымъ изъ трехъ формъ—монархической, аристократической и демократической, и слѣдовательно—наилучшимъ. Но я еще точнѣе, подробнѣе покажу тѐ, что есть особеннаго въ нашемъ государствѣ и чѣмъ оно такъ много возвышается надъ прочими государствами. Хотя и лакедемонское, и кароагенское государственное устройство было также смѣшаннымъ, но не въ надлежащей мѣрѣ, какъ наше; ибо въ государствѣ, гдѣ одно лицо находится въ непрерывномъ обладаніи властью, особенно же царскою, еслибы и былъ въ немъ сенатъ и еслибы народъ и имѣлъ нѣкоторыя права, все же въ самомъ названіи „царь“ лежитъ нѣчто отличное, такъ что такое государство не можетъ быть инымъ и не можетъ называться иначе, какъ царствомъ (regnum). Но эта форма государственнаго устройства слишкомъ подвержена перемѣнамъ по той причинѣ, что эта форма, вслѣдствіе ошибки, промаха, порока (vitium) одного лица, весьма легко можетъ понизиться на степень самой гибельной формы правленія (тиранніи); ибо царская форма правленія не только не подлежитъ никакому порицанію, но, по моему мнѣнію, она даже заслуживаетъ предпочтенія предъ всѣми прочими формами, пока эта форма держится въ приличествующемъ ей положеніи; а это положеніе состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы непрерывною властью, правосудіемъ (justitia) и мудростью (sapientia) одного лица было руководимо благо государства и господствовали бы между гражданами равенство и досужность, спокойствіе (otium). Конечно, народу, который подчиненъ царю, недостаетъ многаго, въ особенности же свободы, состоящей не въ томъ, чтобы имѣть надъ собою справедливаго господина (justus dominus), а въ томъ, чтобы не имѣть вообще *никакого* господина. Это подтверждается послѣдующею затѣмъ исторіею Рима, когда по смерти Сервія Туллія сталъ царемъ сынъ царя Люція Тарквинія, по имени также Тарквиній, деспотъ несправедливый и жестокій. Нѣкоторое время онъ былъ счастливъ во всѣхъ своихъ предпріятіяхъ; такъ онъ покорилъ весь Лаціумъ, завоевалъ Суэссу Помецію, богатый городъ въ странѣ вольсковъ и, обогащенный огромнымъ количествомъ золота и серебра, достроилъ Капитолій, чѣмъ исполнилъ обѣтъ своего отца; онъ основалъ колоніи и отправилъ въ Дельфы Аполлону ве-

ликолѣпные подарки. Но запятнанный убіеніемъ наилучшаго изъ царей, Сервія Туллія, страшась наказанія за свое преступленіе, онъ рѣшился застращать всѣхъ. Притомъ, благодаря своимъ побѣдамъ и своему богатству, онъ не сдерживалъ ни въ чемъ ни себя, ни своихъ приближенныхъ по своей гордости, надменности (за что онъ былъ прозванъ Superbus). Но когда старшій сынъ его изнасиловалъ Лукрецію, дочь Триципитана и жену Коллатина, и когда эта обезчещенная цѣломудренная и благородная женщина лишила себя жизни, то Луцій Брутъ, человѣкъ геніальный и добродѣтельный, освободилъ своихъ согражданъ отъ несправедливаго и тяжкаго рабства. Хотя онъ жилъ до того времени частнымъ человѣкомъ, однакоже вслѣдъ затѣмъ онъ взялъ на себя бремя управленія всѣмъ государствомъ и первый сталъ поучать въ этомъ государствѣ тому, что когда дѣло идетъ о сохраненіи свободы гражданъ, то никто не долженъ быть частнымъ человѣкомъ. Граждане объявили изгнанниками самого Тарквинія, его сыновей и весь его родъ (gens). И такъ, хотя эта (царская) форма государственнаго устройства, какъ я уже замѣтилъ (продолжаетъ Сципіонъ), и хороша, но она можетъ круто превратиться въ самую худшую, въ тираннію. Впрочемъ, и при другихъ формахъ правленія являются люди, стремящіеся къ тиранніи, — такъ у насъ въ особенности Тиберій Гракхъ (чему, однакоже, сильно воспротивился сенатъ). По изгнаніи Тарквинія Гордаго со всѣмъ его родомъ, народъ не хотѣлъ уже имѣть царя, а для управленія государствомъ установилъ консульство, передавъ государственное управленіе двумъ лицамъ, которыхъ онъ назвалъ консулами (consules), т.-е. совѣтниками. Хотя эти консулы и были выбираемы только на одинъ годъ, но въ сущности и по праву они обладали царскою властью. Сенатъ же собственно управлялъ государствомъ такъ, что хотя народъ и былъ свободенъ, но немногое въ государствѣ совершалось имъ самимъ, а большею частью все исходило изъ сената, въ силу его авторитета, а также въ силу обычаевъ и нравовъ. Къ тому же строго соблюдалось правило, что постановленія народныхъ собраній имѣли законное дѣйствіе только тогда, когда они были утверждены сенатомъ. Спустя около десяти лѣтъ по установленіи консульства, избранъ былъ первый диктаторъ въ лицѣ Тита Лар-

ція. Этотъ сановникъ былъ снабженъ такимъ полнымъ могуществомъ, которое было весьма близко къ царской власти, хотя знатные, засѣдающіе въ сенатѣ, удержали за собою управленіе государствомъ, чему не сопротивлялся и народъ. Въ это время было совершено много великихъ подвиговъ мужественнѣйшими, снабженными верховною властью, диктаторами и консулами. Между тѣмъ народъ старался пріобрѣсти себѣ болѣе правъ чего и достигъ вскорѣ, въ консульство Постума Коминія и Спурія Кассія, именно учрежденіемъ такъ-называемыхъ трибуновъ простого народа (tribuni plebis), для противодѣйствія въ особенности консуламъ (ихъ чрезмѣрно усилившейся власти). Вскорѣ послѣ этого сенатъ, безъ сопротивленія со стороны народа, постановилъ, чтобы консулы и трибуны сложили съ себя свое званіе, и чтобы на ихъ мѣсто были избраны на одинъ годъ десять мужей-децемвировъ съ полною, безапелляціонною властью для составленія и написанія законовъ; и въ самомъ дѣлѣ они начертали на десяти таблицахъ законы, отличающіеся величайшею справедливостью и разумностью. Такъ какъ сочли недостаточнымъ десять таблицъ, то послѣ нихъ выбраны были еще на одинъ годъ новые децемвиры изъ знатнѣйшихъ гражданъ, которые къ прежнимъ десяти таблицамъ законовъ прибавили еще двѣ, гдѣ вовсе запрещенъ былъ бракъ между патриціями и плебеями (что̀ было впослѣдствіи отмѣнено народнымъ постановленіемъ), и вообще обнаружили суровость и корыстолюбіе по отношенію къ народу, пользуясь своею властью съ полнымъ произволомъ. Эти децемвиры своевольно остались во власти еще и на другой годъ".

Затѣмъ слѣдуетъ довольно большой пробѣлъ въ рукописи, который можетъ быть восполненъ повѣствованіями, подробно изложенными въ третьей и четвертой книгахъ Исторіи Тита Ливія. Такъ, вѣроятно, Сципіонъ разсказывалъ здѣсь о низверженіи децемвировъ, объ избраніи военныхъ трибуновъ съ консульской властью, о подавленіи диктаторомъ Цинциннатомъ покушенія Спурія Мелія на учрежденіе единовластія, и проч. Этотъ разсказъ свой Сципіонъ заключаетъ указаніемъ на то, какъ изъ равномѣрнаго распредѣленія правъ, образовавшагося и развившагося въ устройствѣ римскаго государства, выдается преимущество такой смѣшанной формы правленія, присоединяя

къ этому слѣдующее общее замѣчаніе свое: „Поэтому я пришелъ къ тому воззрѣнію, что наши предки одобряли въ особенности такое устройство и сохраняли его съ величайшею мудростью".

Лишь только Сципіонъ произнесъ эти слова, и когда всѣ молча ожидали продолженія Сципіоновой рѣчи, выступилъ Туберонъ и сказалъ: „Любезный Африканъ, такъ какъ никто изъ этихъ старѣйшихъ мужей не дѣлаетъ теперь тебѣ никакого вопроса, то выслушай меня, чего я не нахожу въ твоей рѣчи". „Очень охотно", возразилъ Сципіонъ. — „Мнѣ кажется", замѣтилъ Туберонъ, „ты произнесъ только похвальную рѣчь устройству нашего государства, между тѣмъ какъ Лелій сдѣлалъ тебѣ вопросъ не объ устройствѣ *нашего* государства, а вообще о *наилучшемъ* устройствѣ государства. Однакоже изъ твоей рѣчи я вовсе не научился тому, посредствомъ какихъ учрежденій, нравовъ и законовъ мы можемъ основать или сохранить такое государство, какое ты намъ восхваляешь".

„Что касается наилучшаго государственнаго устройства (отвѣчалъ Сципіонъ), то я, кажется, далъ удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ Лелія; ибо, во-первыхъ, я обозначилъ тѣ три формы государственнаго устройства, которыя могутъ быть одобрены, и противоположилъ имъ также три формы гибельныя; а потомъ, во-вторыхъ, я показалъ, что изъ этихъ трехъ формъ ни одна форма, сама по себѣ, въ отдѣльности, не можетъ быть признана самою лучшею; но та форма заслуживаетъ преимущества, въ которой содержатся три первыя формы, смѣшанныямежду собою равномѣрно. Но то, что я взялъ за примѣръ *наше* государство, не имѣло отношенія къ представленію наилучшаго государства, — ибо это могло быть сдѣлано и безъ приведенія примѣра, — это имѣло цѣлью показать на одномъ изъ величайшихъ государствъ въ дѣйствительности, какимъ образомъ тò, чтò содержитъ въ себѣ моя теорія, выраженная въ моей рѣчи, представляется въ самой дѣйствительности. Но если ты требуешь представленія этой формы наилучшаго государства самого по себѣ, не приводя въ примѣръ никакого народа, то я долженъ употребить образъ, взятый изъ природы, потому что ты не удовлетворяешься приведеннымъ мною образомъ города и народа".

Затѣмъ въ рукописи опять слѣдуетъ довольно значитель-

ный пробѣлъ. Изъ послѣднихъ, приведенныхъ мною, словъ Сципіона выводится догадка, что онъ вдался здѣсь въ общее, философское разсужденіе о происхожденіи и сущности государственной власти, какъ коренящейся во всеобщемъ порядкѣ природы міра, и что онъ при этомъ особенно старался представить образъ истиннаго государственнаго человѣка, имѣющаго призваніе руководить правленіемъ государства.

„Вотъ", сказалъ Сципіонъ, „такого-то человѣка давно я ищу".

Лелій. Ты, можетъ быть, ищешь человѣка весьма разумнаго (prudentem)?

Сципіонъ. Да, такого именно.

Лелій. Вотъ въ лицѣ присутствующихъ тебѣ предстоитъ прекрасный выборъ, или же ты можешь начать съ самого себя.

Сципіонъ. Я желалъ бы, чтобы такой выборъ былъ возможенъ изъ среды всѣхъ сенаторовъ.

Затѣмъ Сципіонъ выражаетъ образно мысль о всей трудности и для человѣка весьма разумнаго обуздывать дикія страсти и господствовать надъ всѣми, происходящими отсюда, пожеланіями, которыя увлекаютъ за собою неумѣющаго надъ ними господствовать.

Развитіемъ этой мысли и занимается, вѣроятно, Сципіонъ въ слѣдующемъ затѣмъ большомъ пробѣлѣ. Понятно послѣ этого замѣчаніе Лелія, сохранившееся въ рукописи: „Я вижу уже того самаго человѣка, котораго я ожидалъ, и угадываю, какую обязанность ты на него возлагаешь".

Сципіонъ. Разумѣется, эту обязанность, и притомъ почти только *одну* эту; ибо эта обязанность, заключаетъ въ себѣ почти всѣ прочія обязанности, а именно, чтобы онъ (этотъ человѣкъ нашъ) никогда не отступалъ отъ обязанности поучать и сознавать самого себя, чтобы онъ и другихъ призывалъ подражать себѣ, и чтобы онъ блескомъ, окружающимъ его душу и жизнь, служилъ какъ бы зеркаломъ своимъ согражданамъ.

„Государство образуется (продолжалъ Сципіонъ) посредствомъ соглашенія различныхъ элементовъ, насколько регулируются, какъ тоны въ музыкѣ, соотношенія между собою высшихъ, среднихъ и низшихъ сословій, и что̀ называется въ пѣніи гармоніею, то̀ въ государствѣ есть согласіе, какъ тѣснѣйшая и лучшая связь, сохраняющая его, и никоимъ образомъ

не могущее существовать безъ правды и справедливости (justitia)".

Послѣ того какъ Сципіонъ развилъ нѣсколько пространнѣе эту мысль и показалъ, какія невыгоды происходятъ для государства отъ ея незнанія, а также огромную пользу, приносимую ею государству,—Филъ изъявилъ желаніе, чтобы этотъ вопросъ былъ разсмотрѣнъ тщательнѣе, и чтобы ближайшимъ образомъ разъяснено было ученіе о правдѣ и справедливости, именно потому, что обыкновенно признается невозможнымъ управлять государствомъ безъ неправды и несправедливости.

На это отвѣчалъ Сципіонъ: „Я съ этимъ, конечно, согласенъ, и заявляю, что все сказанное до сихъ поръ о государствѣ не будетъ имѣть никакого значенія, и мы не можемъ идти дальше, если не будетъ утверждено, что не только ложно мнѣніе, будто государство не можетъ быть управляемо безъ неправды и несправедливости, но что, напротивъ, совершенно вѣрно, что безъ высочайшей правды и справедливости не можетъ быть управляемо государство. Но если вамъ угодно, то на этотъ день довольно; все же прочее—а этого прочаго еще очень много—оставимъ на завтра.—Такъ какъ это всѣмъ поправилось, то на этотъ день разговоръ былъ покончёнъ".

Этими словами заключается вторая книга.

Третью книгу начинаетъ Цицеронъ съ предисловія, выражаемаго лично отъ себя самого, а не устами одного изъ присутствующихъ при разговорѣ; здѣсь Цицеронъ говоритъ о природѣ человѣка, какъ душевно способнаго къ правдѣ и справедливости, хотя тѣлесно человѣкъ и является на свѣтъ нагимъ, слабымъ и безоружнымъ; онъ выставляетъ еще особенно важное значеніе знанія, науки о гражданскомъ обществѣ, государствѣ, ratio civilis и практическаго руководительства народовъ (disciplina populorum), а слѣдовательно и ихъ представителей—философовъ и политиковъ.

Сказавъ о содержаніи Цицеронова предисловія *вообще*, будемъ продолжать то, на чемъ остановился разговоръ въ концѣ второй книги.

При изслѣдованіи понятія правды и справедливости собраніе поручило Филу защиту того самаго положенія, которое онъ привелъ, какъ ходячее, что безъ неправды и несправедливости

нельзя управлять государствомъ. Поэтому-то Филъ, прежде чѣмъ развить это свое положеніе, сказалъ: „Прекрасна же задача, вами на меня возлагаемая,—защищать безнравственное, безчестное дѣло“. — „Конечно“, возразилъ Лелій, „ты долженъ опасаться, что если скажешь то̀, что̀ обыкновенно говорится противъ правды и справедливости, то покажется, будто бы ты самъ такого убѣжденія; между тѣмъ какъ ты являешься однимъ изъ представителей старой доброй нравственности, честности, и никому не безъизвѣстна твоя привычка разсматривать предметъ съ противоположныхъ сторонъ, потому что ты думаешь, что такимъ образомъ всего легче найти истину“.

Филъ. Ну, такъ я исполню вашу волю и сознательно оскверню себя; ибо какъ ищущіе золота не считаютъ возможнымъ отклонять что-либо отъ себя, такъ и мы, когда ищемъ правду исправедливость, которая гораздо дороже всякаго золота, обязаны не избѣгать всякой непріятности. Но я желалъ бы, чтобы мнѣ можно было при этомъ,—такъ какъ я буду пользоваться чужою рѣчью,—пользоваться также и чужими устами, произносить рѣчь отъ чужого имени (т.-е. отъ имени Карнеада; слѣд. Луцій Филъ долженъ былъ представить то̀, что̀ Карнеадъ, привыкшій являться представителемъ всякаго положенія, мнѣнія, изложилъ въ пользу сказаннаго ученія о необходимости неправды и несправедливости для управленія государствомъ). Поэтому, такъ какъ я выражу здѣсь (сказалъ Филъ) не свое собственное убѣжденіе, то я прошу васъ обращаться съ вашими возраженіями не ко мнѣ, а къ Карнеаду, который обыкновенно извращаетъ самое лучшее дѣло съ помощью своего таланта обращать все въ шутку и насмѣшку.

Въ уцѣлѣвшемъ мѣстѣ рукописнаго Цицеронова сочиненія „О государствѣ“ Филъ — устами Карнеада — начинаетъ съ замѣчанія объ Аристотелѣ, что онъ наполнилъ своимъ разсужденіемъ о правдѣ и справедливости четыре книги, которыя, однакоже, не сохранились; но помянутое мѣсто начинается съ слова: „другой“, какъ мѣстоименія, вмѣсто имени существительнаго: „Аристотель“, такъ что мы можемъ съ полною достовѣрностью сказать, что здѣсь Филъ, прежде чѣмъ сказать объ Аристотелѣ, говоритъ о Платонѣ,—именно что Платонъ изслѣдовалъ до Аристотеля правду и справедливость. Упомя-

путь же о томъ и другомъ философѣ нужно было Карнеаду для того, чтобы, не умаляя нисколько достоинства и славы этихъ великихъ философовъ, показать, что оба они разсматривали не ту правду и справедливость, какую имѣлъ въ предметѣ именно Карнеадъ или—его устами — Филонъ, исполняя желаніе присутствующихъ,—т.-е. не природную, естественную правду и справедливость или природное, естественное право (jus naturale), а гражданскую, положительную правду и справедливость, или гражданское положительное право (jus civile), такъ что ничего изъ сказаннаго Платономъ и Аристотелемъ въ защиту правды и справедливости, или права, отнюдь не должно быть приводимо, какъ опроверженіе положенія, мнѣнія, защищаемаго Филомъ, устами Карнеада, что государство не можетъ быть управляемо безъ неправды и несправедливости".

„Учрежденія народовъ (продолжаетъ Филъ, въ доказательство разнаго взгляда ихъ на право) показываютъ такую огромную разницу, что, напримѣръ, критяне и этоляне считали чѣмъ-то честнымъ (honestum) грабежъ по дорогамъ; лакедемоняне признавали своими всѣ поля, какія только могли достать концомъ своего копья; аѳиняне же имѣли обыкновеніе клясться публично, что вся земля, производящая оливковыя деревья и хлѣбныя растенія, принадлежитъ имъ. Галлы считаютъ постыднымъ доставать себѣ хлѣбныя растенія своеручнымъ трудомъ, а потому охотнѣе собираютъ ихъ для себя, вооруженные, съ чужихъ полей. А мы (римляне), желающіе быть справедливѣйшими людьми (justissime homines), не дозволяемъ народамъ, живущимъ по ту сторону Альпъ, садить оливковыя деревья и виноградныя лозы, дабы наши плантаціи стоили тѣмъ дороже. Но, поступая такимъ образомъ, мы называемъ это благоразумнымъ (prudenter), а не справедливымъ (juste); такъ что отсюда вы уразумѣете, что отъ справедливости (aequitas) отличается мудрость (sapientia). Ликургъ же, этотъ изобрѣтатель наилучшихъ законовъ и наибольшаго равенства въ правахъ (aequissimi juris), отдалъ поля богатѣйшихъ гражданъ простому народу (plebi) для воздѣлыванія ихъ, какъ будто бы они были рабы. Но еслибы я захотѣлъ описывать различные роды права, учрежденій, нравовъ и обычаевъ, то я показалъ бы, что они

являются разнообразными не только у разныхъ народовъ, но и въ одномъ и томъ же городѣ, и что они даже въ этомъ самомъ городѣ (Римѣ) подверглись тысячамъ измѣненій. Еслибы должно было смотрѣть на правду и справедливость какъ на нѣчто намъ прирожденное и заключающееся въ нашемъ существѣ, то слѣдовало бы признать, что всѣ народы имѣли бы одно и то же право (jus). Если человѣку праведному и справедливому (justo) и хорошему (bono) прилично повиноваться законамъ, то я спрашиваю: какимъ же законамъ? Всякимъ ли, какіе только будутъ? Но такое непостоянство несовмѣстимо съ добродѣтелью (cum virtute), да притомъ и природа, натура не терпитъ такого разнообразія; сверхъ того и законы получаютъ свое дѣйствіе посредствомъ наказанія, а не посредствомъ нашего чувства правды и справедливости (justitiae). И такъ, въ правѣ (in jure) нѣтъ ничего природнаго, естественнаго (naturale), т.-е. какъ его основы; а отсюда слѣдуетъ, что нѣтъ праведнаго и справедливаго человѣка по природѣ, натурѣ (naturâ). Или вѣрно говорятъ, что въ законахъ есть разнообразіе, однакоже люди хорошіе (viri boni) слѣдуютъ той правдѣ и и справедливости (justitiae), которая такова дѣйствительно, а не той, которую считаютъ таковою. Ибо именно праведному и справедливому и хорошему человѣку свойственно воздавать каждому то̀, чего онъ достоинъ, должное (dignum)".

Слѣдующій затѣмъ пробѣлъ дополняется отчасти словами одного изъ такъ-называемыхъ отцовъ церкви (patres ecclesiae) знаменитаго Лактанція, жившаго въ IV вѣкѣ по Р. Х., взятыми изъ его сочиненія „Institutiones divinae", гдѣ говорится между прочимъ: такъ какъ правда и справедливость состоитъ въ почитаніи истиннаго Бога, а древніе философы не знали истиннаго Бога и его почитанія, то они не знали и правды и справедливости; поэтому и могъ опровергать ихъ Карнеадъ, ученіе котораго приходитъ къ отрицанію природнаго, естественнаго права, утверждая, что всѣ живыя существа невольно руководятся природою для защиты того, что̀ можетъ служить имъ на пользу. Поэтому, по мнѣнію Карнеада, правда и справедливость, если она печется о чужихъ выгодахъ, а своими пренебрегаетъ, должна быть названа глупостью. Еслибы всѣ тѣ народы, которые господствуютъ надъ другими, въ особенности

же римляне, владѣющіе всѣмъ міромъ, захотѣли слѣдовать правдѣ и справедливости и возвратили бы каждому пріобрѣтаемое ими силою оружія, то они стали бы жить въ хижинахъ и въ бѣдности; тогда должно было бы считать ихъ праведными и справедливыми, но безумцами, которые, чтобы быть полезными другимъ, вредятъ самимъ себѣ.

Въ самой же рукописи Филъ продолжаетъ защиту неправды и несправедливости въ духѣ Карнеада такимъ образомъ: сначала онъ перебираетъ всѣ тѣ три формы правленія, чрезъ смѣшеніе которыхъ происходитъ, по мнѣнію Сципіона, самая лучшая форма, и выводитъ какъ заключеніе слѣдующее общее положеніе: „не природа и не воля, а слабость (imbecillitas) есть мать правды и справедливости. Ибо еслибы изъ трехъ образовъ дѣятельности можно было выбрать одинъ, т.-е. или совершать неправду и несправедливость, но самому не претерпѣвать ее отъ другихъ, или и самому совершать неправду и несправедливость, и терпѣть ее отъ другихъ, или ни то, ни другое (т.-е. и самому не совершать неправды и несправедливости, и не терпѣть ея отъ другихъ), то, конечно, всего лучше самому совершать неправду и несправедливость, если это возможно дѣлать безнаказанно; второе затѣмъ мѣсто занимаетъ рѣшимость ни совершать неправду и несправедливость, ни терпѣть ее; всего же больше достойно сожалѣнія, когда человѣку приходится какъ бы драться вокругъ себя, и причиняя неправду и несправедливость другимъ, и терпя ее отъ другихъ“.

Затѣмъ слѣдуетъ опять пробѣлъ, восполняемый словами знаменитаго грамматика Маркела Нонія, жившаго въ III вѣкѣ по Р. Х., изъ его словаря (Compendiosa doctrina per litteras), гдѣ сохранились нѣкоторые, болѣе или менѣе важные, остатки изъ несохранившихся до насъ сочиненій римскихъ писателей. Приведемъ эти слова.

„Благоразуміе велитъ намъ (именно правителямъ государства) усиливать могущество, умножать богатства, расширять территорію государства. Напротивъ, правда и справедливость повелѣваетъ щадить всѣхъ, заботиться о родѣ человѣческомъ, всякому воздавать свое и не прикасаться къ чужому имуществу, равно какъ и къ имуществу храмовъ и государственному“.

„Не говоря о другихъ народахъ, спрашиваю: этотъ нашъ

народъ (римскій), который былъ представленъ намъ Сципіономъ со времени его происхожденія, господство котораго простирается нынѣ на всю землю, сталъ ли первымъ народомъ въ мірѣ изъ столь небольшаго народца, благодаря своей правдѣ и справедливости, или же благодаря своей мудрости?"

Пропуская небольшой, сохранившійся въ рукописи, отрывокъ, какъ незначительный и какъ ничѣмъ не восполняемый, перехожу къ тому тексту рукописи, гдѣ продолжается рѣчь самого Фила.

„Люди хорошіе (boni), т.-е. откровенные и простые, не руководимые въ спорахъ злыми умыслами (non malitiosi), утверждаютъ: не потому человѣкъ мудрый (vir sapiens) есть человѣкъ добрый (vir bonus), что онъ свободно и самъ по себѣ любитъ доброе (bonitatem) и правду и справедливость (justitiam), но потому что жизнь добрыхъ людей свободна отъ страха, заботы, скорби, опасности". Далѣе спрашиваетъ Филъ: „Изъ двухъ людей, — одного добраго, истинно-праведнаго и справедливаго, но нелюбимаго, неуважаемаго и преслѣдуемаго народомъ человѣка, а потому злосчастнаго, а другого совершенно дурного, неправеднаго и несправедливаго, но одареннаго со стороны народа и властью, и почестями, а потому счастливаго—кто будетъ безуменъ до того, чтобы сомнѣваться, какимъ изъ двухъ этихъ людей онъ лучше быть желаетъ?"

„А что сказано объ одномъ человѣкѣ, то же слѣдуетъ сказать и о народѣ: нѣтъ такого безумнаго государства, которое не пожелало бы повелѣвать (imperare) неправедно и несправедливо (injuste) лучше, чѣмъ быть въ рабствѣ по правдѣ и справедливости (servire juste)".

За этими словами Фила слѣдуетъ въ рукописи большой пробѣлъ, гдѣ, разумѣется, должно было помѣщаться сперва окончаніе всей рѣчи Фила; это окончаніе восполняется только отчасти изъ сочиненія Лактанція. По окончаніи Филомъ своей рѣчи о необходимости неправды и несправедливости для управленія государствомъ, и послѣ того какъ Сципіонъ отклонилъ отъ себя защиту правды и справедливости противъ ученія Карнеада, взялся за это дѣло Лелій, противопоставивъ такимъ образомъ свою рѣчь рѣчи Фила, говорившаго устами Карнеада. Эта Леліева рѣчь, входившая безъ сомнѣнія въ составъ упо-

мянутаго нами пробѣла, пропала для насъ, кромѣ только ея заключенія, и притомъ такъ, что восполненіе этого большого пробѣла возможно лишь отчасти.

На основаніи свидѣтельскаго показанія со стороны Лактанція мы можемъ замѣтить здѣсь слѣдующее: Карнеадъ, различивъ двоякаго рода правду и справедливость, какъ мы это уже видѣли, именно какъ правду и справедливость гражданскую, положительную и какъ правду и справедливость естественную, природную, тѣмъ самымъ отвергъ, какъ бы уничтожилъ ту и другую, слѣдовательно правду и справедливость вообще. Поэтому, кажется, и Лелій защищалъ не столько природную, естественную правду и справедливость,—какъ прослывшую за безуміе,—сколько гражданскую, положительную, которую Филъ назвалъ мудростью, благоразуміемъ, но не правдою и справедливостью.

Впрочемъ Леліева рѣчь въ защиту правды и справедливости началась съ сильнаго нападенія на Карнеада и вредное вліяніе его ученія на нравственность и воззрѣнія юношей, которые, въ особенности юноши высшихъ сословій въ Римѣ,—слѣдовали ученіямъ греческихъ философовъ тѣмъ больше, чѣмъ больше было удивленіе, возбужденное въ Римѣ устными рѣчами Карнеада, и чѣмъ прочнѣе было впечатлѣніе, ими здѣсь оставленное. Мы заключаемъ это изъ слѣдующаго, сюда относящагося мѣста, приведеннаго Ноніемъ: „Наши юноши (сказалъ Лелій) вовсе не должны слушать подобныхъ рѣчей; ибо если ораторъ дѣйствительно держится того образа мыслей, какой онъ выражаетъ, то онъ человѣкъ грязный; если же это не такъ,—что̀ я охотнѣе и предполагаю,—то сказываемое имъ гнусно и возмутительно“.

Изъ Леліевой рѣчи сохранились еще нѣкоторыя мѣста у Лактанція и у причисляемаго также къ такъ-называемымъ отцамъ церкви, *Августина* (354—430 г. по Р. Х.), въ сочиненіи его: „De civitate Dei“.

Лактанцій говоритъ: „Должно держаться закона Божьяго, руководящаго насъ по пути, ведущему къ достиженію какъ высочайшаго разумѣнія, такъ и высочайшей добродѣтели,—того святого и небеснаго закона, который былъ изображенъ Цицерономъ въ третьей книгѣ его сочиненія „О государствѣ“

(содержаніе которой я теперь и обозрѣваю) божественными почти словами, а потому, чтобы не говорить многаго, я приведу слѣдующія его слова: — „Истинный законъ есть именно правый разумъ, согласный съ природой, распространяющійся на всѣхъ людей, остающійся всегда одинаковымъ и вѣчный,— правый разумъ, долженствующій призывать насъ своимъ велѣніемъ къ выполненію обязанности, а своимъ запретомъ устрашать насъ отъ всякой лжи, который (правый разумъ) однакоже не напрасно повелѣваетъ или запрещаетъ что-либо всякому праведному человѣку, и не производитъ впечатлѣнія своими велѣніями и запрещеніями на человѣка безбожнаго. Дѣлать какія-либо измѣненія въ этомъ законѣ не дозволяется, а также нельзя ничего ни устранять изъ этого закона, ни вовсе отмѣнять его. Не можетъ также ни сенатъ, ни народъ освобождать насъ отъ исполненія этого закона; столь же мало слѣдуетъ искать себѣ иного какого-либо истолкователя его; также нѣтъ одного такого закона въ Римѣ, другого — въ Аѳинахъ, одного—теперь, другого—въ будущемъ, но всѣ народы, и притомъ во всякое время обязуются исполнять *одинъ* законъ, и притомъ вѣчный и неизмѣнный; существуетъ только единый какъ бы учитель и властитель, именно Богъ, — изобрѣтатель этихъ законовъ, судія и законодатель;—кто ему не повинуется, тотъ какъ бы бѣжитъ отъ самого себя, и, какъ пренебрегшій человѣческою природою, онъ будетъ за то претерпѣвать тягчайшія наказанія, если онъ даже ушелъ отъ всего другого, что̀ признается наказаніемъ“.

Августинъ говоритъ: „Я знаю, что въ третьей книгѣ — если не ошибаюсь — Цицеронова сочиненія „О государствѣ“, выставлено слѣдующее положеніе: „никакое истинно хорошее государство не предпринимаетъ войны, развѣ только по взятой имъ на себя обязанности къ тому, или для своего благоденствія. Что̀ онъ понимаетъ подъ благоденствіемъ, или какое именно благоденствіе онъ здѣсь разумѣетъ—это объяснилъ онъ въ другомъ мѣстѣ, гдѣ говорится: такихъ наказаній, которыя чувствуются даже и наибольшими безумцами, какъ-то: нищета, изгнаніе, оковы и удары, часто избѣгаютъ люди, какъ частныя лица, если имъ дана будетъ возможность быстро покончить со своею жизнью; для государства же сама смерть есть уже на-

казаніе, между тѣмъ какъ кажется, что смерть избавляетъ единичныхъ людей отъ наказанія. Государство должно быть устроено такъ, чтобы оно могло существовать вѣчно; поэтому для государства нѣтъ естественной кончины, какъ она есть для единичнаго человѣка, относительно котораго смерть является не только какъ нѣчто необходимое, но весьма часто и какъ нѣчто вожделѣнное. Но если государство погибаетъ, то оно уничтожается и гаснетъ совершенно; это —сравнивая малое съ большимъ — есть нѣкоторымъ образомъ то же, какъ еслибы весь этотъ міръ обрушился и погибъ".

Сюда же относится слѣдующее мѣсто изъ помянутаго сочиненія Августина: „Прежде шла рѣчь въ пользу неправды и несправедливости противъ правды и справедливости, и при этомъ утверждалось положеніе, что безъ неправды и несправедливости не можетъ существовать и управляться государство; тогда приводился тотъ доводъ на это, какъ самый сильный, что неправедно и несправедливо, чтобы одни люди служили какъ рабы другимъ людямъ какъ господамъ (а между тѣмъ эта неправда и несправедливость допускается какъ нѣчто необходимое). На это данъ былъ такой отвѣтъ со стороны правды и справедливости: подчиненіе однихъ людей какъ рабовъ другимъ людямъ какъ господамъ есть, напротивъ, нѣчто праведное и справедливое, потому что такимъ людямъ, которые подчиняются другимъ, какъ рабы ихъ, рабство полезно, насколько рабство имѣетъ мѣсто, какъ нѣчто правомѣрное, т.-е. насколько чрезъ это отнимается у дурныхъ людей возможность поступать неправомѣрно, такъ какъ подчиняющіеся будутъ находиться въ лучшемъ положеніи; а дабы такой доводъ усилить еще болѣе, былъ прибавленъ къ тому такой, взятый какъ бы изъ природы, примѣръ: почему должны властвовать Богъ надъ человѣкомъ, душа надъ тѣломъ, разумъ надъ пожеланіями и надъ прочими болѣзненными стремленіями души? Въ этомъ примѣрѣ содержится съ достаточною ясностью ученіе о томъ, что для нѣкоторыхъ людей рабство полезно, и что для всѣхъ полезно служить Богу. Не видимъ ли мы (говоритъ Цицеронъ въ третьей книгѣ), что самою природою дарована власть наилучшимъ людямъ надъ слабыми для ихъ величайшей пользы? Однакоже, говоря какъ о господствѣ, такъ и о служеніи, должно обращать

вниманіе на нѣкоторыя различія; ибо говорятъ, что душа господствуетъ и надъ тѣломъ, и надъ пожеланіями; но надъ тѣломъ властвуетъ она какъ царь надъ своими гражданами, или отецъ надъ своими дѣтьми; напротивъ, надъ пожеланіями властвуетъ душа какъ господинъ надъ своими рабами, ибо она ихъ обуздываетъ и осиливаетъ. Такимъ-то образомъ возвышается власть царей, полководцевъ, сенаторовъ, народовъ надъ гражданами и союзниками, какъ душа надъ тѣломъ; но господа осиливаютъ своихъ рабовъ такимъ же образомъ, какъ самая лучшая часть души, то-есть мудрость (разумъ) осиливаетъ болѣзненныя и слабыя стремленія души, пожеланія, гнѣвъ и прочія страсти".

Прямымъ дополненіемъ къ этому мѣсту изъ Августина служатъ слѣдующія немногія слова изъ Нонія: „Есть нѣкій родъ неправеднаго и несправедливаго рабства, когда могущіе быть господами надъ самими собой будутъ рабами другихъ; но если служатъ (какъ рабы) тѣ, которые не могутъ руководить самихъ себя, то это не есть нѣчто неправедное и несправедливое".

На Лелія уже прямо указываетъ Лактанцій, приводя слѣдующія слова изъ его рѣчи: „Добродѣтель требуетъ себѣ почета,—такъ что и нѣтъ иной какой-либо награды для добродѣтели,—но она не требуетъ себѣ этого почета грубымъ образомъ, хотя и принимаетъ его охотно. Какія богатства хочешь ты представить на видъ человѣку добродѣтельному? какую власть? какое господство? Но если весь народъ изъ неблагодарности, или многіе изъ зависти, или могущественные изъ вражды, грабительски лишатъ добродѣтель ея наградъ, то она по истинѣ обладаетъ весьма многими средствами самоутѣшенія и держится прямо, неуклонно сознаніемъ своего внутренняго достоинства".

„Праведный и справедливый, мудрый человѣкъ признаетъ тò, чтò имѣетъ, за божественное, а потому не желаетъ ничего, принадлежащаго другому, дабы ни противъ кого не нарушать имѣющаго силу для всѣхъ закона; а также онъ не желаетъ себѣ власти и почести, дабы никому не причинить неправа. Ибо онъ знаетъ, что всѣ люди сотворены однимъ и тѣмъ же Богомъ, поставлены въ одно и то же положеніе и связаны между собою правомъ какъ братья; но онъ довольствуется своимъ и немногимъ, помня свою бренность; онъ ничего болѣе не ищетъ,

кромѣ необходимаго для поддержанія своей жизни; онъ даже дѣлится тѣмъ, что имѣетъ, съ тѣмъ, кто ничего не имѣетъ, ибо онъ благочестивъ, а благочестіе и есть высочайшая добродѣтель. Сверхъ того онъ презираетъ суетныя и дурныя вожделѣнія, ради которыхъ и стараются люди скопить себѣ богатства, ибо онъ воздерженъ и побѣждаетъ свои вожделѣнія. Гордость и надменность далеки отъ него; онъ не возносится ни надъ кѣмъ и не держитъ высокомѣрно своей головы; напротивъ, онъ кротокъ и миролюбивъ, доступенъ всякому и откровененъ, ибо онъ знаетъ свое положеніе. Итакъ если онъ никому не причиняетъ неправа, не желаетъ чужого добра (имущества) и не защищаетъ своего собственнаго, когда его отнимаютъ у него насильно, умѣя, какъ обладающій добродѣтелью, сносить съ умѣренностью причиняемое ему неправо, то все это должно вести къ тому, что праведный и справедливый подчиняется неправедному и несправедливому, и что человѣка мудраго обижаетъ, оскорбляетъ человѣкъ глупый; такъ что этотъ беззаконничаетъ, ибо онъ неправеденъ и несправедливъ, а тотъ обладаетъ добродѣтелью, ибо онъ праведенъ и справедливъ".

Таковы главныя восполненія Леліевой рѣчи, замѣняющія лишь отчасти ея содержаніе до ея заключенія; что же касается этого самаго заключенія, то оно сохранилось въ рукописи вполнѣ, и въ такомъ-то именно видѣ я сообщу его теперь.

„Извѣстно, что Тиберій Гракхъ передалъ римскому народу земли въ Малой Азіи; онъ настаивалъ передъ римскими гражданами на томъ, на что смотрѣлъ какъ на требованіе правды и справедливости; но онъ пренебрегъ всѣми правами союзниковъ и латинянъ, равно какъ и существующими съ ними договорами. Если такой обычай и такой произволъ станутъ расширяться, и если наша власть превратитъ право въ насиліе, такъ что тѣ, которые до сихъ поръ свободно повиновались намъ, будутъ держаться въ подчиненіи страхомъ, то такъ какъ мы, въ этомъ возрастѣ, не смотря на всѣ наши старанія, ничего уже подѣлать не можемъ,—я все-таки забочусь о нашихъ потомкахъ и о безсмертіи нашего государства, которое могло бы непрерывно существовать, еслибы оно продолжало жить согласно отечественнымъ учрежденіямъ и правамъ". По произнесеніи Леліемъ этихъ словъ, всѣ присутствующіе изъявили свое

большое удовольствіе по поводу его рѣчи, но болѣе всѣхъ пришелъ въ восторгъ Сципіонъ, который и восхвалилъ Лелія, возвысивъ его даже надъ всѣми аѳинскими ораторами.

Что же сказалъ Сципіонъ вслѣдъ за этимъ—трудно опредѣлить съ точностью, такъ какъ тутъ встрѣчается опять большой пробѣлъ въ рукописи; пропустивъ этотъ пробѣлъ, мы встрѣчаемся въ рукописи опять съ рѣчью Сципіона, но уже такою, гдѣ онъ, основываясь на Леліевой защитѣ правды и справедливости, находитъ ее необходимою для управленія государствомъ, и въ этомъ смыслѣ возвращается къ тому своему основоположенію, которое послужило для него отправною точкою его изслѣдованія государства съ его формами правленія или устройства. Это основоположеніе, какъ мы припомнимъ, выражено было Сципіономъ въ слѣдующихъ немногихъ словахъ.

„Государство есть дѣло народа (res publica res populi est); народъ же есть не всякое собраніе людей, какимъ бы образомъ они ни сошлись между собою, а собраніе, связанное согласіемъ или союзомъ права (juris consensu) и общеніемъ пользы (utilitatis communione).

Отъ этого своего опредѣленія государства и отправляется Сципіонъ въ рѣчи своей, слѣдующей за рѣчью Фила, а именно Сципіонъ употребляетъ такое свое опредѣленіе какъ критерій для распознанія, есть ли данное собраніе многихъ людей—въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ—государство, какъ дѣло народа, въ объясненномъ имъ смыслѣ—или же нѣтъ, хотя бы это собраніе и называли государствомъ. Съ этою цѣлью Сципіонъ разсматриваетъ здѣсь всѣ три, приводимыя имъ уже и прежде, главныя формы государственнаго устройства, и притомъ беря примѣры изъ исторіи, слѣдовательно—фактическіе, а не вымышленные. При этомъ мы должны замѣтить, что Цицеронъ, во-первыхъ, „государству“, называемому имъ вообще „республикой“, сознательно придаетъ значеніе чисто римское, признавая его *дѣломъ публичнымъ*, что и значитъ буквально латинское слово *республика*, какимъ дѣйствительно было римское государство во всѣ времена его существованія въ древности; во-вторыхъ, Цицеронъ требуетъ непремѣнно для государства, чтобы оно, какъ *дѣло народа*, было связано *согласіемъ права*, или—что

все равно—чтобы оно было общеніемъ права; а право возводитъ Цицеронъ къ правдѣ и справедливости, такъ что отсюда именно и истекаетъ право. Вотъ изъ всего этого, какъ теперь ясно, выводитъ Цицеронъ, устами Сципіона, такое заключеніе: тамъ, гдѣ не соблюдается правда и справедливость, тамъ нѣтъ и права, а потому тамъ нѣтъ народа, въ смыслѣ собранія многихъ людей, соединенныхъ согласіемъ или союзомъ права; а слѣдовательно всякое общество, въ которомъ не владычествуетъ правда и справедливость и ея истеченіе—право, не есть государство въ истинномъ, собственномъ смыслѣ этого слова; поэтому всякая форма правленія даннаго общества, не согласующаяся съ такимъ понятіемъ государства, противна правдѣ и справедливости, а потому должна быть отвергнута.

Теперь ясны будутъ всѣ слова въ этой рѣчи Сципіона, какія только уцѣлѣли въ рукописи, ибо этими словами ничего болѣе не выражается, какъ разъясненіе и развитіе поставленнаго Сципіономъ во главѣ всего изслѣдованія о государствѣ основоположенія, приведеннаго нами.

Приведемъ же теперь эти уцѣлѣвшія въ рукописи слова. „Кто можетъ говорить о народѣ, т.-е. о государствѣ, тогда (говоритъ Сципіонъ), когда жестокостью одного человѣка (какъ тиранна) будутъ подавлены всѣ вообще, когда связь права не соединяетъ всѣхъ, и когда не имѣетъ мѣста изъ согласія происшедшій союзъ многихъ людей, что̀ именно и есть народъ? Такъ въ Сиракузахъ, этомъ величайшемъ и прекраснѣйшемъ изъ всѣхъ греческихъ городовъ, ничто не могло привести къ тому, чтобы во время господства Діонисія могло основаться здѣсь государство, ибо народъ былъ тамъ ничѣмъ и самъ подлежалъ господству одного лица. И такъ, гдѣ есть тираннъ, тамъ не только находится государство въ искаженномъ состояніи, но и совсѣмъ нѣтъ государства (rei publicae). Точно также государство не заслуживаетъ этого имени, когда оно находится совершенно во власти партіи (factionis), какъ это было въ Аѳинахъ, когда, послѣ Пелопонезской войны, господствовали тамъ неправеднѣйшимъ и несправедливѣйшимъ образомъ тридцать лицъ (тиранновъ),—именно потому что государство (res publica) не было тогда дѣломъ народа (res populi). А въ какомъ положеніи былъ Римъ, когда владычествовали тамъ децем-

виры на третій годъ по своемъ избраніи, безапелляціонно, когда самая свобода утратила защиту?"

На это замѣтилъ Лелій, что „тогда вовсе не было собственно народа". „Теперь перехожу я (продолжалъ Сципіонъ) къ той третьей формѣ государства (т.-е. отъ разобранныхъ уже имъ формъ царскаго и аристократическаго правленія, къ формѣ демократической), при которой покажется, можетъ быть, что мы будемъ поставлены въ затруднительное положеніе: когда станутъ утверждать, что здѣсь все дѣлается народомъ и что здѣсь вся власть принадлежитъ народу; когда большинство наказываетъ, кого захочетъ, смертью; когда оно изгоняетъ, грабитъ, сохраняетъ, расточаетъ по своему произволу—можешь ли ты, Лелій, утверждать, что тогда государство не существуетъ, между тѣмъ какъ всѣмъ владѣетъ народъ,—такъ какъ мы сами положили, что государство есть дѣло народа?" На это отвѣчалъ Лелій: „И все-таки я не знаю народа, которому я охотнѣе отказалъ бы въ названіи его государствомъ, какъ именно тому, гдѣ вся власть находится въ рукахъ многихъ людей; точно также какъ мы были того мнѣнія, что ни въ Сиракузахъ, ни въ Аѳинахъ не было государства въ то время, какъ тамъ господствовали тиранны, равномѣрно какъ и въ Римѣ, когда властвовали децемвиры. Я не вижу также, какъ къ господству большинства больше приложимо названіе государства, ибо я, какъ ты очень хорошо опредѣлилъ, подъ народомъ разумѣю не что иное, какъ то, что связывается правомъ; это большинство—такой же тираннъ, какъ еслибы это былъ одинъ человѣкъ, и притомъ тѣмъ болѣе гнусный, что нѣтъ болѣе ужаснаго звѣря, какъ тотъ, который въ подражаніе свободному народу принимаетъ его видъ и имя. Но тѣмъ болѣе неприлично предоставлять большинству такую власть, что, по нашимъ законамъ, имущества сумасшедшихъ, бѣснующихся (furiosi) людей находятся во власти ихъ родственниковъ".

Послѣ этого опять слѣдуетъ пробѣлъ въ рукописи, въ которомъ продолжалось это изслѣдованіе объ истинномъ значеніи государства,—и продолжалось, какъ можно догадываться изъ сохранившагося въ рукописи его отрывка (который мы приведемъ), такимъ образомъ, что Сципіонъ замѣтилъ подъ конецъ, что тамъ, гдѣ царь печется о всѣхъ, какъ отецъ о своихъ

дѣтяхъ, можно, конечно, говорить о государствѣ, равно какъ и тамъ, гдѣ самые лучшіе люди (оптиматы или аристократы) пекутся о народѣ; „ибо (съ этихъ именно словъ начинается снова текстъ рукописи) здѣсь можетъ быть сказано, почему это есть государство (res publica), есть дѣло народа (res populi), какъ было уже сказано о царскомъ правленіи“.

На это замѣтилъ Муммій: „Всего болѣе царь похожъ на господина (dominus), ибо царь,—это одинъ человѣкъ; но никакое государство не можетъ быть счастливѣе того, гдѣ властвуютъ многіе хорошіе люди (т.-е. аристократія). Я желаю для государства скорѣе царевластія (regnum), чѣмъ свободнаго народа (liberum populum), т.-е. демократіи, этого третьяго, самаго порочнаго образа правленія, о которомъ тебѣ остается еще сказать“.

„Я узнаю (отвѣтилъ на это Сципіонъ) твое отвращеніе отъ народовластія, демократіи, и хотя на это можно смотрѣть не такъ строго, какъ ты смотришь, однакоже я соглашаюсь съ тобою, что изъ всѣхъ трехъ образовъ правленія этотъ образъ правленія наименѣе можетъ быть одобренъ; но я не согласенъ съ тобою въ томъ, что ты отдаешь преимущество оптиматамъ, аристократамъ передъ царемъ; ибо если мудрость правитъ государствомъ, то какая разница въ томъ, пребываетъ ли она въ одномъ человѣкѣ, или во многихъ? Но при защитѣ такого мнѣнія (какъ твое) мы легко впадемъ въ ошибку. Ибо если назвать правленіе ихъ правленіемъ наилучшихъ людей (оптиматовъ), то, конечно, никакое иное правленіе не можетъ быть названо лучше этого правленія. Что можно себѣ представить лучше чѣмъ наилучшее? Но когда упоминается о царѣ, то въ нашей душѣ можетъ возникнуть представленіе о царѣ неправедномъ и несправедливомъ (de rege injusto); но мы ничего не говоримъ о царѣ неправедномъ и несправедливомъ теперь, когда изслѣдуемъ самую сущность государства, управляемаго царемъ, монархическаго. Поэтому подумай о такомъ царѣ, какъ Ромулъ, Нума Помпилій, Сервій Туллій; тогда, можетъ быть, ты не будешь чувствовать такого отвращенія отъ подобнаго государства (монархическаго)“.

Муммій. Какую же похвалу оставляешь ты послѣ этого на долю государства демократическаго? *Сципіонъ.* Какъ ты ду-

маешь о жителяхъ острова Родоса, у которыхъ недавно мы были вмѣстѣ? Думаешь ли ты, что у нихъ нѣтъ государства? *Муммій.* Мнѣ кажется, что, напротивъ, у нихъ есть государство, и притомъ никакъ не заслуживающее порицанія. *Сципіонъ.* Ты вѣрно говоришь, и однакоже, если ты припомнишь, тамъ всѣ были равны—какъ люди изъ простого народа, плебеи (de plebe), такъ и сенаторы; тѣ и другіе попеременно, именно помѣсячно, правили государствомъ. Но и тѣ и другіе получали за это вознагражденіе. Они равно засѣдали какъ въ театрѣ, такъ и въ куріи, гдѣ разбирали дѣла по уголовнымъ преступленіямъ и занимались прочими дѣлами. Сенатъ имѣлъ такую же власть, какъ и прочіе изъ народа, плебеи" (Этими словами Сципіонъ выражаетъ ту мысль, что самъ Муммій хвалитъ жителей Родоса, признавая, что у нихъ *есть* государство, въ смыслѣ Сципіоновомъ, и притомъ вовсе не дурное, а между тѣмъ устройство этого государства демократическое, которое Муммій считаетъ самымъ худшимъ).

За приведенными словами Сципіона слѣдуетъ такой пробѣлъ, который не можетъ быть восполненъ такъ, чтобы это восполненіе имѣло значеніе правдоподобной догадки. Сказаннымъ пробѣломъ оканчивается третья книга. Вся почти четвертая книга состоитъ изъ безсвязныхъ, мелкихъ отрывковъ, взятыхъ изъ самой рукописи или же изъ сочиненій, ссылающихся на Цицероново сочиненіе „О государствѣ", именно Лактанція, Нонія и Августина, которыми мы здѣсь воспользуемся для нашей цѣли, насколько это возможно и нужно.

Такъ въ четвертой книгѣ, какъ мы это ясно видимъ, изъ помянутыхъ отрывковъ, говорилъ Сципіонъ: во-первыхъ, о воспитаніи юношей у римлянъ, отличномъ отъ воспитанія ихъ у грековъ, и въ особенности о чуждомъ римлянамъ того времени мужеложствѣ и вообще обращеніи взрослыхъ съ юношами, что̀ сильно порицалъ Сципіонъ, какъ нѣчто безнравственное; во-вторыхъ, о свободѣ римской женщины, какъ неподчиненной особому попечителю, по примѣру грековъ, но состоящей только подъ нравственнымъ надзоромъ римскихъ цензоровъ; въ-третьихъ, о строгомъ наказаніи въ Римѣ писателей пасквилей, очерняющихъ чье-либо доброе имя, и въ томъ числѣ тѣхъ писателей, которые въ своихъ комедіяхъ выводили предъ

народомъ на сцену гражданъ вообще, не исключая даже и такого, высоко поставленнаго самими аѳинянами, правителя государства, какимъ былъ Периклъ; въ-четвертыхъ—о музыкѣ, въ собственномъ нынѣшнемъ смыслѣ этого слова, которая вообще считалась въ Римѣ роскошью и дѣломъ далеко не имѣющимъ того высокаго значенія, какое придавали ей греки, выражая это значеніе особенно въ томъ, что музыкѣ придали они обширный смыслъ всего духовнаго воспитанія, въ отличіе отъ гимнастики, въ смыслѣ вообще физическаго воспитанія.

Такъ какъ съ пятой книги начинается бесѣда третьяго дня, то Цицеронъ, весьма вѣроятно, началъ и эту книгу съ предисловія, подобно тому, какъ бесѣдѣ втораго дня, начавшейся съ третьей книги, предпослалъ также, какъ мы видѣли, предисловіе. Если это такъ, то, конечно, въ предисловіи къ пятой книгѣ изложено было ея существенное содержаніе, которое, какъ можно догадываться, заключало въ себѣ мысль, что величіе Рима продолжается до тѣхъ только поръ, пока сохраняются нравы предковъ и пока правящіе государствомъ люди дѣйствуютъ въ томъ же духѣ, какъ въ прежнія времена дѣйствовали тѣ люди, которыми Римъ возведенъ былъ до такой степени своего величія. Мы можемъ вывести такую догадку изъ одного мѣста въ сочиненіи Августина „De civitate Dei“, которое мы приведемъ прежде, чѣмъ изложимъ остатки сохранившагося въ рукописи текста пятой книги. Правда этихъ остатковъ весьма мало, такъ какъ въ самой рукописи сохранилось лишь нѣсколько незначительныхъ по объему отрывковъ, къ которымъ присоединяются еще нѣкоторыя мѣста изъ разныхъ сочиненій, но такъ, что все это, взятое даже въ совокупности, не можетъ представить намъ удовлетворительнаго обозрѣнія цѣлаго. Мы усматриваемъ отсюда лишь то, что содержаніе пятой книги простиралось главнымъ образомъ на необходимыя свойства такого человѣка, который, будучи поставленъ во главѣ государства, долженъ править имъ такъ, чтобы положить прочную основу счастью и благосостоянію государства. Относящееся сюда мѣсто изъ сочиненія Августина, привести которое мы обѣщали, изложено имъ такимъ образомъ:

„Цицеронъ—прямо отъ себя, а не устами Сципіона—приводитъ въ началѣ пятой книги слѣдующее изреченіе римскаго

поэта Эннія (жившаго отъ 239 по 169 г. до Р. Х.): *Римъ стоитъ твердо лишь въ силу древнихъ нравовъ и мужей*. Этотъ стихъ (замѣчаетъ Цицеронъ) по своей краткости и правдѣ кажется мнѣ какъ бы изреченіемъ оракула, провозглашеннымъ устами сказаннаго поэта. Ибо ни люди,—еслибы въ государствѣ не было такихъ нравовъ, ни нравы,—еслибы такіе люди не стояли во главѣ государства,—не могли бы основать такого великаго государства, распространяющаго свое владычество столь далеко вширь и вдаль, или сохранять его столь продолжительное время. Нашъ же вѣкъ, унаслѣдовавъ государство, какъ бы превосходную картину, но нѣсколько поблекшую отъ времени, не только упустилъ реставрировать ея краски, но даже не озаботился, чтобы она сохранила по крайней мѣрѣ общія очертанія и внѣшнія черты. Ибо что̀ остается теперь отъ древнихъ нравовъ, благодаря которымъ, какъ сказалъ Энній, твердо стоитъ могущество Рима? Вѣдь мы видимъ, какъ прежніе нравы забыты до такой степени, что не только ихъ не соблюдаютъ, но даже не знаютъ ихъ. Но что̀ сказать о тѣхъ людяхъ? ибо нравы исчезли, потому что нѣтъ людей. И не только мы обязаны дать отчетъ въ такомъ великомъ злѣ, но мы должны защищать себя, какъ люди, обвиняемые въ преступленіи, наказываемомъ смертною казнью; ибо по нашей винѣ, а не по какой-либо случайности, дошло до того, что наше государство есть государство только по имени, а на самомъ дѣлѣ давно уже мы его утратили. Это признаніе (замѣчаетъ Августинъ) выражаетъ, правда, Цицеронъ долго спустя по смерти Сципіона, котораго вывелъ онъ, какъ руководящаго всею бесѣдой, въ своемъ сочиненіи *О государствѣ*".

Послѣ этого мѣста изъ сочиненія Августина, входившаго, конечно, въ составъ предисловія къ пятой книгѣ, слѣдуютъ сохранившіяся уже въ рукописи мѣста изъ самой этой книги. Имъ предшествовала, вѣроятно, рѣчь Сципіона о царяхъ—сперва въ древней Греціи, которые, будучи поставлены во главѣ государства, имѣли вмѣстѣ съ тѣмъ и судебную власть.

„Ничто не было (говорится затѣмъ въ самой рукописи) столь прилично достоинству царя, какъ разъясненіе (explanatio) того, что̀ требуется справедливостью (aequitate), въ чемъ заключалось толкованіе права (interpretatio juris), котораго (тол-

кованія) просили обыкновенно у царей частные люди (граждане) по частнымъ, спорнымъ дѣламъ; по этой-то причинѣ назначены были поля, нивы, сады и пастбища съ тѣмъ, чтобы они были царскими, и чтобы они были обрабатываемы, не требуя для этого отъ царей никакихъ трудовъ и попеченій, и чтобы такимъ образомъ заботы о частныхъ дѣлахъ не отвлекали царей отъ дѣлъ народныхъ, государственныхъ (a populorum rebus). Никакой частный человѣкъ, гражданинъ (privatus) не произносилъ судебнаго рѣшенія тяжебъ, а также не выступалъ какъ третейскій судья по тяжбамъ, но все было рѣшаемо судебными приговорами царей, и мнѣ кажется, что въ особенности нашъ Нума Помпилій наиболѣе держался такого древняго обычая греческихъ царей. Ибо прочіе цари хотя и справляли такое свое спеціальное призваніе, однакоже большею частью вели войны и развили право (т.-е. законы) войны (bellorum jura); продолжительный же миръ Нумы былъ для этого города (Рима) источникомъ (собственно—матерью, mater) права и религіи (juris et religionis)".

„Конечно (продолжаетъ Сципіонъ), правитель нашего государства долженъ стараться познать право и законы (jus et leges) и изучить основательно ихъ источники (fontes); однакоже онъ не долженъ какъ бы освобождать себя отъ правленія государствомъ вслѣдствіе того, что этому занятію будутъ мѣшать частые отвѣты на поставленные ему юридическіе вопросы, а также, что онъ будетъ много читать или писать, дабы такимъ образомъ онъ могъ исполнять должность бухгалтера государства, или же управителя его имуществомъ. Онъ долженъ быть вполнѣ свѣдущимъ (peritissimus) въ верховномъ (т.-е. естественномъ) правѣ (summum jus), безъ чего никто не можетъ быть праведнымъ и справедливымъ (justus); но также и въ гражданскомъ правѣ (т.-е. положительномъ) онъ не долженъ быть несвѣдущъ (imperitus),—но лишь настолько въ этомъ правѣ обязанъ быть свѣдущимъ, насколько кормчій свѣдущъ въ астрономіи, а врачъ—въ физикѣ (естествовѣдѣніи); ибо оба они пользуются такими свѣдѣніями для своихъ искусствъ, но этимъ не отвлекаются отъ своего призванія, спеціальнаго дѣла".

Послѣ этихъ словъ опять слѣдуетъ въ рукописи большой

пробѣлъ, гдѣ, вѣроятно, содержалось дальнѣйшее развитіе того, чего можно требовать отъ поставленнаго во главѣ государства правителя. Послѣ пробѣла продолжается въ рукописи рѣчь Сципіона въ такихъ словахъ:

„И тѣ государства процвѣтаютъ, гдѣ наилучшіе люди (optimi) ищутъ себѣ хвалы и почета, а избѣгаютъ хулы и позора. Они страшатся не столько наказанія, установленнаго законами, сколько нравственнаго стыда (verecundia), которымъ природа одарила человѣка, какъ боязнью заслужить справедливое порицаніе. Этотъ стыдъ былъ еще усиленъ со стороны помянутаго правителя государства общественнымъ мнѣніемъ и развитъ учрежденіями и дисциплиной, такъ что стыдъ удерживалъ гражданъ отъ преступленія не меньше, какъ и страхъ (наказанія). Все это относится къ тому, что̀ достойно въ правителѣ похвалы“.

„Но для жизни вообще и для надлежащаго образа жизни въ особенности, посредствомъ законнаго брака (justis nuptus), законнорожденныхъ дѣтей (legitimis liberis) и домашнихъ божественныхъ пенатовъ, установлено такое отношеніе, что всѣ пользуются какъ общими, такъ и своими частными выгодами, и что безъ хорошаго государства никому нельзя хорошо жить; вообще, что ничего не можетъ быть счастливѣе, какъ хорошо устроенное государство (civitas bene constituta)“.

Въ дополненіе изложенныхъ мною отрывковъ, сохранившихся въ самой рукописи пятой книги, приведу принадлежащія сюда же нѣкоторыя мѣста, взятыя изъ разныхъ сочиненій.

1. Изъ приведеннаго уже нами въ извлеченіи Цицеронова письма къ Аттику: „Въ чемъ состоитъ, по моему мнѣнію, главная задача правителя государства?“ — объ этомъ высказывается Сципіонъ въ пятой книгѣ слѣдующимъ образомъ: „какъ кормчій поставляетъ себѣ цѣлью благополучное плаваніе, врачъ —здоровье своего паціента, полководецъ — побѣду; такъ цѣль хорошаго правителя государства состоитъ въ счастливой жизни его гражданъ; онъ долженъ быть силенъ своимъ могуществомъ, обиленъ всѣми средствами, великъ славою и почитаемъ за свою добродѣтель“.

2. Изъ сочиненія Августина „De civitate Dei“: „Цице-

ронъ—тамъ, гдѣ онъ распространяется объ образованіи верховнаго главы государства—говоритъ, что онъ долженъ питаться славою, и потомъ упоминаетъ еще о своихъ предкахъ, которые изъ жажды славы совершали чрезвычайные и великіе подвиги".

3. Изъ исторіи римскаго государства Амміана Марцелина (жившаго отъ 330 до 400 г.): „Такъ какъ въ государствѣ ничто не должно быть столь неподкупнымъ, какъ подача голосовъ и приговоровъ, то я (говоритъ Сципіонъ) не вижу, почему тотъ, кто въ этомъ отношеніи виновенъ въ денежномъ подкупѣ, долженъ подлежать наказанію, а тотъ, чье краснорѣчіе будетъ имѣть подобное же дѣйствіе, долженъ получить еще вознагражденіе; потому что мнѣ кажется, что больше вреда причиняетъ тотъ, кто подкупаетъ судью своею рѣчью, чѣмъ тотъ, кто подкупаетъ его деньгами: ибо никто не можетъ подкупить добросовѣстнаго человѣка деньгами, хотя и можетъ подкупить своею рѣчью".

Изъ шестой и послѣдней книги ничего не сохранилось въ рукописи, но въ особомъ сочиненіи римскаго грамматика Макробія (жившаго въ V-мъ столѣтіи по Р. Х.) сохранился текстъ того заключенія всей рѣчи Сципіона, которымъ и заканчивается Цицероново сочиненіе „О государствѣ". Это заключеніе состоитъ въ разсказѣ Сципіона о своемъ сновидѣніи; разсказъ этотъ переданъ и комментированъ Макробіемъ въ его сочиненіи подъ заглавіемъ: „Commentarii in somnium Scipionis".

Сперва сообщимъ нѣчто изъ того, что̀ можно назвать введеніемъ Макробія въ разсказъ Сципіона, проливающимъ нѣкоторый свѣтъ на него.

Опредѣляя цѣль Сципіонова разсказа, Макробій говоритъ, что его существенное содержаніе состоитъ въ показаніи или доказательствѣ безсмертія и блаженнаго состоянія тѣхъ, которые оказали важныя услуги государству, и затѣмъ продолжаетъ: это дало поводъ Сципіону къ разсказу видѣннаго имъ сна, о которомъ онъ, какъ самъ сознается, умалчивалъ долгое время; а именно, когда Лелій жаловался на то, что Публію Сципіону Назикѣ (одному изъ главъ римской аристократіи) не было поставлено на публичномъ мѣстѣ статуи за убіеніе

имъ тиранна (Тиверія Гракха), Сципіонъ Африканскій (руководившій всею бесѣдою въ этомъ Цицероновомъ сочиненіи „О государствѣ“) отвѣчалъ: мудрый находитъ полнѣйшую награду за свою добродѣтель въ самомъ сознаніи своихъ великихъ подвиговъ, такъ что эта добродѣтель не требуетъ ни памятниковъ, ни тріумфовъ съ увядающими лавровыми вѣнками, но желаетъ себѣ нѣкоторыхъ прочнѣйшихъ и вѣчно свѣжихъ наградъ“.— „А какія же это награды?“—спросилъ Лелій. „Дай же мнѣ“, отвѣчалъ Сципіонъ, „разъяснить это теперь, когда у насъ уже третій день празднествъ“. И вотъ такимъ-то образомъ приведенъ былъ Сципіонъ къ разсказу своего сновидѣнія, дабы показать, что упомянутыя имъ прочныя и вѣчно свѣжія награды суть тѣ, которыя онъ самъ видѣлъ на небѣ, пріуготовленныя хорошимъ правителямъ государствъ“.

Теперь приведемъ самый разсказъ Сципіона въ надлежащемъ извлеченіи.

„По прибытіи моемъ въ Африку, —гдѣ я былъ причисленъ, какъ вамъ извѣстно, къ войску консула Манія Манилія въ качествѣ военнаго трибуна при четвертомъ легіонѣ,—я ничего не желалъ столь горячо, какъ повидаться съ царемъ Мазиниссой, связаннымъ тѣсною дружбой съ нашимъ семействомъ. (Это происходило въ 149 г. до Р. Х., когда нумидійскому царю Мазиниссѣ было уже 90 лѣтъ, такъ что онъ вскорѣ послѣ того и умеръ. Во время Пуническихъ войнъ онъ держалъ сторону римлянъ противъ карѳагенянъ и уже потому былъ друженъ съ римлянами вообще.) Когда я пришелъ къ нему (продолжаетъ Сципіонъ), старикъ обнялъ меня и залился слезами; затѣмъ поднялъ онъ глаза къ небу и сказалъ: „Тебя, небесное солнце, и васъ, прочія небесныя силы, благодарю за то, что, прежде отхода моего изъ этой жизни, мнѣ пришлось еще увидѣть въ моемъ царствѣ и подъ моимъ кровомъ Корнелія Сципіона, при одномъ имени котораго я чувствую себя какъ бы вновь ожившимъ, потому что никогда не исчезаетъ изъ души моей воспоминаніе о превосходномъ и непобѣдимомъ человѣкѣ (о Сципіонѣ Африканскомъ Старшемъ, вновь возведшемъ его на престолъ). Затѣмъ я сдѣлалъ ему нѣсколько вопросовъ о состояніи его царства, а онъ съ своей стороны спросилъ меня также о состояніи нашего государства, и вотъ

такимъ-то образомъ, въ бесѣдѣ о разныхъ предметахъ провели мы весь день до обѣда. Потомъ, когда мы сѣли за обѣдъ, устроенный съ царскимъ великолѣпіемъ, мы продолжали бесѣдовать до глубокой ночи, причемъ старикъ все говорилъ о Сципіонѣ Африканскомъ (Старшемъ), сохранивъ въ своей памяти не только всѣ его подвиги, но даже его слова. Когда мы разстались, чтобы пойти спать, напалъ на меня, какъ на усталаго отъ поѣздки и отъ ночнаго бдѣнія, необыкновенно глубокій сонъ. Тогда во снѣ явился мнѣ Сципіонъ Африканскій (Старшій), такъ какъ, вѣроятно, мы много о немъ говорили наканунѣ. Узнавъ его, я испугался; но онъ сказалъ мнѣ: „Не бойся, Сципіонъ; то̀ же, что̀ я скажу тебѣ, сохрани въ своей памяти. Смотри на этотъ городъ!—и показалъ при этомъ на Карѳагенъ съ высокаго, усѣяннаго звѣздами, освѣщеннаго, ясно выдающагося пункта:—ты пришелъ сюда, занимая самъ еще невысокую должность, но спустя два года ты разрушишь его уже въ санѣ полководца, и такимъ образомъ прозваніе (Африканскаго), носимое тобою до сихъ поръ по наслѣдству, ты заслужишь своими собственными подвигами. Но послѣ того какъ ты разрушишь Карѳагенъ, отпразднуешь свой тріумфъ, будешь цензоромъ и посѣтишь, въ качествѣ посланника твоего государства, Египетъ, Сирію, Азію, Грецію, будешь ты, несмотря на твое отсутствіе, избранъ еще разъ консуломъ (въ первый разъ Сципіонъ былъ избранъ консуломъ въ 147 г. до Р. Х.) и окончишь столь же трудную войну—разрушишь Нуманцію. Когда затѣмъ въѣдешь ты на тріумфальной колесницѣ въ Капитолій, то найдешь сенатъ въ разстройствѣ, благодаря замысламъ моего родного внука (Тиверія Гракха). Тогда-то особенно покажешь ты твоему отечеству во всемъ блескѣ твое мужество, твой умъ и твою прозорливость. Однакоже я провижу для этого времени въ ходѣ судебъ нѣчто опасное. Когда ты переживешь восемь разъ семь круговращеній (годичныхъ) солнца (достигнешь пятидесяти-шести лѣтъ), то взоры всего государства будутъ обращены единственно на тебя и на твое имя; на тебя станутъ взирать всѣ благонамѣренные люди, союзники и латиняне (жители Лаціума); ты будешь единственнымъ человѣкомъ, на которомъ будетъ покоиться благоденствіе государства; словомъ, ты долженъ будешь, въ званіи диктатора,

возстановить государство, если ты избѣжишь рукъ твоихъ безбожныхъ ближайшихъ родственниковъ. (Подъ ближайшими родственниками Сципіона Африканскаго Младшаго разумѣются здѣсь Гракхи, а именно Кай Гракхъ и его мать Корнелія, которые сильно подозрѣвались въ принятіи участія въ убійствѣ Сципіона, такъ какъ онъ найденъ былъ мертвымъ въ постели въ 129 г. до Р. Х., именно въ 56-ти-лѣтнемъ возрастѣ — на другой же день послѣ горячаго спора въ народномъ собраніи съ Каемъ Гракхомъ и двумя другими народными трибунами, Фульвіемъ Флаккомъ и Папиріемъ Карбономъ). Но дабы ты, — прибавилъ Спиціонъ Африканскій (Старшій), — тѣмъ съ большимъ мужествомъ выступилъ для защиты государства, ты долженъ знать, что всѣ сохранившіе, защитившіе и расширившіе свое отечество находятъ въ небѣ пріуготовленное имъ опредѣленное мѣсто, гдѣ они ведутъ вѣчно-блаженную жизнь, потому что тому верховному божеству, которое правитъ всѣмъ міромъ, пріятны всего болѣе связанныя общимъ правомъ соединенія людей, называемыя государствами, ихъ правители и охранители, такъ какъ они вышли отсюда, то и возвращаются опять сюда же". Я спросилъ его, хотя и былъ глубоко взволнованъ, живъ ли онъ еще самъ, а также живы ли мой отецъ Павелъ и другіе, которыхъ мы считаемъ умершими? „Конечно,—отвѣчалъ Сципіонъ Африканскій (Старшій),—живы всѣ тѣ, которые вознеслись сюда изъ узъ тѣла, какъ бы изъ темницы; что̀ же называется у васъ жизнью, то̀ собственно есть смерть. Вотъ взгляни на твоего отца Павла, приближающагося къ тебѣ". Увидѣвши его, я залился слезами; но онъ, обнимая и цѣлуя меня, не давалъ мнѣ плакать. Подавивъ свои слезы, я сказалъ: „Прошу тебя, мой дражайшій родитель, отвѣчать мнѣ: если здѣсь-то и есть жизнь, то почему я медлю еще оставаться на землѣ, почему не спѣшу оттуда придти къ вамъ?" — „Нельзя, —возразилъ мой отецъ, — потому что пока божество, храмъ котораго есть все, что̀ ты видишь, не освободитъ тебя изъ этой темницы, входъ сюда не можетъ быть тебѣ доступенъ. Люди сотворены съ тѣмъ предназначеніемъ, чтобы они жили на этомъ шарѣ, который ты видишь среди этого міроваго пространства, и который называется землею; людямъ дана душа, состоящая изъ того вѣчнаго огня,

который вы называете созвѣздіями и звѣздами. Поэтому ты, Публій (Сципіонъ Африканскій Младшій), долженъ, какъ всѣ богобоязненные люди, оставить душу подъ охраной тѣла, и да не дерзнетъ никто, безъ велѣнія того, кѣмъ дана намъ душа, разлучаться съ жизнью людскою, дабы не показалось, что мы хотимъ освободиться отъ того предназначенія, которое опредѣлено божествомъ для человѣческаго рода. Но, мой любезный Сципіонъ, поступай такъ же праведно и справедливо, какъ поступали вотъ этотъ твой дѣдъ и я, твой отецъ, и пребывай богобоязненнымъ. И то и другое проявляется, во-первыхъ, въ исполненіи всѣхъ обязанностей къ родителямъ и родственникамъ, но въ особенности—къ отечеству. Такой образъ дѣйствій прокладываетъ путь на небо, къ этому сожитію съ тѣми, кто уже отжилъ, и кто, освободившись отъ тѣлесныхъ узъ, живетъ въ томъ мѣстѣ, которое ты видишь предъ собою".

Затѣмъ Сципіонъ подробно описываетъ положеніе этого мѣста во вселенной, и между прочимъ говоритъ, что земной шаръ представился ему такою ничтожною точкою, что ему стало стыдно величаться своимъ (римскимъ) владычествомъ.

„Когда я продолжалъ долгое время вперять мои взоры въ эту точку, Сципіонъ Африканскій Старшій сказалъ мнѣ наконецъ: „Долго ли еще твоя душа будетъ прикована къ землѣ? Развѣ ты не видишь, въ какіе небесные регіоны попалъ ты?" (И тутъ описываются эти регіоны согласно съ ходячими у римлянъ взглядами на небесныя тѣла, признаваемыми у нихъ научно-вѣрными фактами). Обозрѣвъ все это съ изумленіемъ и пришедши въ себя, я воскликнулъ: „Что это за сильные, но вмѣстѣ и пріятные звуки, которыми наполняется мой слухъ?"— „Да,—отвѣчалъ Сципіонъ Африканскій (Старшій),—эти звуки, происходящіе отъ крайне быстраго движенія всего міра, такъ сильны, что для человѣческаго слуха они необъятны, подобно тому, какъ вы (люди) не можете смотрѣть на солнце". (При этомъ описываются соотношенія этихъ звуковъ между собою, какъ различныхъ музыкальныхъ тоновъ, образующихъ въ своей совокупности тò, чтò называется обыкновенно гармоніею сферъ, въ смыслѣ законосообразнаго и строго регулированнаго согласія ихъ между собою, возводящаго все разнообразіе къ единству, а слѣдовательно какъ бы къ небесной музыкѣ, которая есть вмѣстѣ

съ тѣмъ первообразъ, идеалъ земной музыки, равно какъ и идеалъ гармоніи внутри единичнаго человѣка, и внутри того соединенія людей, которое называется государствомъ).

„Хотя всему этому (замѣтилъ Сципіонъ) я много удивлялся, однакоже взоры мои все еще часто обращались на землю. „Я вижу (сказалъ Сципіонъ Африканскій Старшій), что ты все еще глядишь на людское жилище; если же оно кажется тебѣ столь же малымъ, какъ оно и есть въ дѣйствительности, то ты всегда долженъ обращать свои взоры сюда, на небесное, и презирать то человѣческое жилище (землю). Потому что какую знаменитость въ человѣческихъ устахъ, или какую достойную вожделѣнія славу можешь ты пріобрѣсть? Ты видишь, какъ малы пространства на землѣ, обитаемыя людьми, и какія между этими пространствами есть еще необитаемыя людьми пустыни; такъ что жители земли разъединены различнымъ образомъ. У такихъ существъ вы, право, никакъ не можете ожидать себѣ славы“.

При этомъ описывается земной шаръ такимъ образомъ, что, во-первыхъ, на немъ весьма мало мѣстъ, которыя были бы способны для житья людей; во-вторыхъ, сношенія между людьми не могутъ далеко простираться, вслѣдствіе ихъ географическаго разъединенія, и наконецъ въ-третьихъ, вся земля, т.-е. материкъ, есть не что иное, какъ небольшой островъ среди огромнаго океана. „Можетъ ли послѣ этого (спрашиваетъ Сципіонъ Африканскій Старшій) твое имя, или имя кого-либо другого изъ нашихъ стать далеко извѣстнымъ? Если такъ, то ты самъ видишь, въ какихъ узкихъ предѣлахъ хотите вы распространенія своей славы. Но даже и тѣ, которые говорятъ о васъ, долго ли будутъ говорить? Притомъ, еслибы наши потомки и пожелали сохранить похвальную память о каждомъ изъ насъ, то все-таки мы не можемъ достигнуть не только вѣчной, но даже и долговременной славы, вслѣдствіе потоповъ и пожаровъ, необходимо бывающихъ на землѣ въ опредѣленныя времена. Какую цѣну ты можешь придать тому, что родившіеся послѣ тебя будутъ говорить о тебѣ, между тѣмъ какъ родившіеся до тебя совсѣмъ не говорили о тебѣ. Къ тому же никто не можетъ продолжить о себѣ память ни на одинъ годъ въ смыслѣ того такъ-называемаго солнечнаго года, который про-

должается нѣсколько нашихъ столѣтій, по представленному здѣсь исчисленію, даже у тѣхъ людей, отъ которыхъ можно услышать наше имя. Поэтому, если ты долженъ потерять надежду возвратиться нѣкогда сюда, въ мѣсто, на которое возложили всю свою надежду всѣ великіе и отличные люди, то высоко ли нужно цѣнить ту скудную славу, которая едва можетъ простираться на малую часть одного года? Итакъ, если ты хочешь устремить свой взоръ вверхъ и глядѣть на это вѣчное жилище, то никакъ не опредѣляй своей дѣятельности болтовней толпы и не возлагай надежду твоей жизни на человѣческія награды; сама добродѣтель со своими собственными прелестями должна быть достаточна для твоей истинной славы". На это я отвѣчалъ: „Если тѣмъ людямъ, которые оказали услуги своему отечеству, какъ бы открытъ входъ на небо, то хотя я съ самаго дѣтства вступилъ на путь твой и отца моего, и ничего не упускалъ, чтобы сдѣлать вамъ честь своимъ поведеніемъ, однакоже теперь, когда я вижу, что мнѣ предстоитъ такая великая награда, я хочу еще больше наблюдать за собой и усилить свои старанія". — „Да,—отвѣчалъ Сципіонъ Африканскій Старшій,—старайся только всѣми силами, и будь твердо убѣжденъ, что смертенъ не ты, а твое тѣло. Знай, что ты богъ, поскольку богъ есть сила въ насъ, живущая и чувствующая, помнящая прошедшее и прозрѣвающая будущее,—сила, правящая тѣломъ, надъ которымъ она поставлена, и движущая его, какъ правитъ всѣмъ міромъ верховное божество и движетъ его, потому что то̀, что̀ всегда движется, вѣчно. Начало движенія исходитъ изъ того, что̀ движется само собою; а это не можетъ ни родиться, ни умереть: иначе все небо должно бы разрушиться и вся природа должна была бы остановиться въ своемъ движеніи и не получить никакой силы, которая приводится въ движеніе отъ перваго толчка. Такъ какъ ясно, что вѣчно то̀, что̀ движется само собою, то какъ можетъ кто-либо отрицать, что такимъ свойствомъ снабжена душа? Потому что неодушевлено то̀, что̀ приводится въ движеніе толчкомъ извнѣ; что̀ же, напротивъ, одушевлено, то̀ приводится въ движеніе внутреннимъ, свойственнымъ ему побужденіемъ, такъ какъ въ этомъ-то и состоитъ особенная сила и сущность души. Если же душа изъ всего (кромѣ божества) есть нѣчто единственное,

движущееся само собою, то отсюда слѣдуетъ также, что она не произошла, а, напротивъ, она вѣчна. Поэтому обращай (говоритъ Сципіонъ Африканскій Старшій) душу твою ко всѣмъ благороднымъ стремленіямъ; самыя же благородныя изъ нихъ суть заботы о благоденствіи отечества; душа, движимая и полная этими заботами, скорѣе вознесетъ свой полетъ къ этимъ жилищамъ, какъ къ своей родинѣ, и тѣмъ скорѣе, чѣмъ болѣе она будетъ стремиться сюда уже въ то время, когда она будетъ еще заключена въ тѣлѣ, и чѣмъ болѣе она будетъ стараться оторваться отъ тѣла, при разсматриваніи того, что̀ существуетъ внѣ ея. Потому что души тѣхъ, которые предались тѣлеснымъ вожделѣніямъ, и тѣмъ какъ бы доказали, что они покорные ихъ слуги, и которые затѣмъ, въ силу натиска страстей, потворствующихъ всѣмъ наслажденіямъ, нарушили божескія и человѣческія права, скитаются вокругъ самой земли, вышедши изъ тѣла, и только по прошествіи многихъ вѣковъ возвращаются въ эти мѣста".

„Проговоривъ эти слова, онъ исчезъ, а я проснулся".

Тѣмъ заканчивается вся рѣчь Сципіона Африканскаго Младшаго, а съ нею и все Цицероново сочиненіе „О государствѣ".

Въ связи съ Цицероновымъ сочиненіемъ „О государствѣ" находится его же „позднѣйшее сочиненіе „О законахъ", однакоже такимъ образомъ, что оба эти сочиненія являются самостоятельными произведеніями Цицерона, независимыми одно отъ другого, хотя и не въ томъ смыслѣ, какъ независимы Платоновы сочиненія „Государство" и „Законы", а независимыми только какъ взаимно себя восполняющія. У Платона оба эти сочиненія имѣютъ своимъ предметомъ идеальное государственное устройство, съ тѣмъ только различіемъ, что въ сочиненіи „Государство" излагается оно какъ первостепенное, гдѣ законы замѣняются правителями-философами, а въ сочиненіи „Законы" оно есть подзаконное и въ этомъ смыслѣ второстепенное; напротивъ, Цицероново сочиненіе „О государствѣ" имѣетъ въ виду главнымъ образомъ, какъ свою конечную цѣль, представить самую лучшую форму государственнаго устройства, а его сочиненіе „О законахъ" предлагаетъ именно самые законы для государства съ такимъ устройствомъ, однакоже такъ, что въ основу ихъ кладетъ, какъ верховный законъ, природный,

естественный, или—что̀ все равно—въ основу положительнаго права полагаетъ право природное, естественное.

Новѣйшими изслѣдованіями доказано, что Цицероново сочиненіе „О законахъ“ написано вскорѣ послѣ того, какъ онъ окончилъ свое сочиненіе „О государствѣ“, а потому его сочиненіе „О законахъ“ и могло примкнуть къ сочиненію „О государствѣ“; но признается вѣроятнымъ, что сочиненіе Цицерона „О законахъ“ было опубликовано уже по смерти его.

Это сочиненіе написано въ разговорной формѣ, равно какъ и сочиненіе Цицерона „О государствѣ“, подобно Платоновымъ сочиненіямъ „Государство“ и „Законы“.

И здѣсь, какъ и въ Платоновомъ сочиненіи „Законы“, выведены бесѣдующими между собою только три лица: 1) самъ авторъ сочиненія—Маркъ Туллій Цицеронъ, называемый сокращенно Маркомъ, руководящій всею бесѣдою; 2) младшій братъ его Квинтъ, и 3) его другъ, о которомъ я уже упоминалъ при изложеніи Цицеронова сочиненія „О государствѣ“, Титъ Помпоній Аттикъ, называемый здѣсь просто Титомъ.

Цицероново сочиненіе „О законахъ“ дошло до насъ въ трехъ книгахъ, и притомъ такъ, что во второй и третьей книгахъ есть нѣкоторые пробѣлы; но такъ какъ Макробій цитируетъ еще пятую книгу, то опредѣляютъ, что первоначальное число книгъ этого сочиненія равнялось шести, по аналогіи съ шестью же книгами Цицеронова сичиненія „О государствѣ“, но вмѣстѣ съ тѣмъ принуждены были признать сохранившимися до насъ только первыя три книги изъ Цицеронова сочиненія „О законахъ“.

Въ первой книгѣ установляются верховные законы природнаго, естественнаго права; затѣмъ во второй книгѣ, послѣ того, что̀ можно назвать введеніемъ въ религіозные законы, какъ служащимъ переходомъ къ нимъ, излагаются самые эти законы, а въ третьей книгѣ—законы о правителяхъ государства. Что же касается содержанія трехъ потерянныхъ книгъ, то предлагается, въ видѣ догадки, что въ четвертой книгѣ излагалось о власти судебныхъ мѣстъ, въ пятой—объ уголовномъ судопроизводствѣ, а въ шестой и послѣдней о гражданскомъ или частномъ законодательствѣ (jus civile или jus privatum).

Бесѣда продолжалась, какъ и въ Платоновомъ разговорѣ

„Законы“, не болѣе одного дня, и, разумѣется, также съ нѣкоторыми перерывами.

Бесѣда происходила въ виллѣ, принадлежавшей самому автору, въ мѣстѣ его рожденія и пребыванія его предковъ, близь Арпина (Arpinum), древняго города вольсковъ, родины знаменитаго римскаго полководца Марія (жившаго 155—86 г. до Р. Х.), который, между прочимъ, спасъ Римъ отъ нашествія кимвровъ и тевтоновъ; хотя этотъ городъ и былъ впослѣдствіи частью разрушенъ, частью переданъ въ чужія руки, помимо потомковъ Марія, однакоже тамъ сохранился еще въ то время, когда происходила бесѣда, старый дубъ, прозванный Маріевымъ дубомъ. Въ этой мѣстности протекала быстрая горная рѣчка, образовавшая островъ и вслѣдъ затѣмъ изливавшаяся въ рѣку Лирисъ (нынѣ Гарильяно), что въ итальянской провинціи Казерта. До этого мѣста простирался принадлежащій къ Цицероновой виллѣ паркъ, представлявшій тѣнистыя аллеи, а также открывавшій виды на окружающій лѣсистый ландшафтъ. Въ этой-то виллѣ посѣтилъ Марка Цицерона старый другъ его Аттикъ, въ лѣтнее время, въ 51-мъ году до Р. Х., когда тамъ же жилъ и Квинтъ у своего брата. Эти три друга условились провести въ виллѣ нѣсколько прекрасныхъ дней на открытомъ воздухѣ, въ философскихъ бесѣдахъ. Вотъ одна изъ такихъ бесѣдъ и представляется Цицерономъ какъ бы происходившею въ это именно время и между этими лицами; она составляетъ предметъ того сочиненія Цицерона, которому самъ онъ далъ заглавіе: „О законахъ“.

Изложимъ же теперь существенное содержаніе этого сочиненія.

Бесѣда начинается слѣдующими словами Аттика: „Вотъ тамъ видна роща, а здѣсь дубъ Марія Арпинатскаго, о которомъ (дубѣ) я такъ часто читалъ въ *Маріѣ* (въ стихотвореніи самого Марка Туллія Цицерона, написанномъ въ похвалу Марія, какъ побѣдителя Югурты, царя нумидійскаго, а также кимвровъ и тевтоновъ). Если тотъ дубъ еще стоитъ, то, конечно, это—онъ самый, потому что въ самомъ дѣлѣ онъ старъ“.

Квинтъ. Да, онъ еще стоитъ, любезный Аттикъ, и будетъ стоять всегда, такъ какъ онъ посаженъ геніемъ (ingenio). До тѣхъ поръ, пока будутъ существовать сочиненія, написанныя

латинскими буквами, не будетъ на этомъ мѣстѣ недостатка въ дубѣ, называемомъ Маріевымъ.

Отъ Цицеронова стихотворенія въ похвалу Марія разговоръ переходитъ сперва къ различенію поэтическаго вымысла вообще и исторической правды. Такимъ переходомъ пользуется Аттикъ, требуя отъ Марка, чтобы и онъ перешелъ отъ вымысла къ исторіи, утверждая, что давно уже ожидаютъ отъ него такого сочиненія по римской исторіи, которое, съ одной стороны, восполнило бы существующій недостатокъ въ подобномъ сочиненіи у римлянъ, а съ другой стороны могло бы выдержать соперничество съ сочиненіями по исторіи Греціи, которыми она справедливо можетъ похвалиться. Съ такимъ мнѣніемъ соглашается и Квинтъ, но съ условіемъ, чтобы Маркъ началъ исторію Рима съ древнѣйшихъ временъ, а не ограничился бы, какъ онъ самъ желаетъ, исторіею своего только времени, въ которой онъ принималъ такое дѣятельное участіе. На это Аттикъ возражаетъ, что онъ пристаетъ къ мнѣнію Марка. На все это замѣчаетъ самъ Маркъ слѣдующее: „Я очень хорошо вижу, мой Аттикъ, что отъ меня давно уже требуютъ такого труда, и я не отказался бы отъ него, еслибы мнѣ данъ былъ, наконецъ, нужный къ тому досугъ". Къ этому онъ прибавляетъ, что другія его сочиненія были такого рода, что онъ могъ удосуживаться по временамъ на ихъ выполненіе, но исторію нельзя начать, не запасшись напередъ нужнымъ для нея досугомъ, не прерываемымъ никакими другими дѣлами, тѣмъ болѣе, что кончить ее нельзя въ короткое время.

Дабы найти необходимый для того досугъ, Маркъ желаетъ освободиться вообще отъ всѣхъ дѣлъ и, сидя покойно въ креслахъ, ограничиться тѣмъ, чтобы давать совѣты вопрошающимъ его по своимъ дѣламъ,—разумѣется, судебнымъ. На это Аттикъ замѣчаетъ, что теперь, когда его рѣчи стали принимать тотъ философскій характеръ, который можетъ выдержать и самая глубокая старость, не освободятъ его отъ призванія адвоката.

Квинтъ. Право, я думаю, что можно согласить на это нашъ народъ, еслибы ты посвятилъ себя на то, чтобы давать отвѣты на вопросы, относящіеся до права (ad jus respondendum); поэтому мое мнѣніе таково, что ты долженъ это попробовать, если только тебѣ это угодно.

Маркъ. Еслибы только, любезный Квинтъ, эта проба не была сопряжена съ опасеніемъ, что я умножу массу моихъ трудовъ, между тѣмъ какъ я стараюсь ихъ уменьшить.

Аттикъ. Что еслибы ты въ это свободное время представилъ намъ свои мысли о гражданскомъ правѣ (juris civilis)?

Маркъ. Ты, Аттикъ, вызываешь меня на длинную рѣчь; однакоже я примусь за эту рѣчь, такъ какъ мы теперь свободны отъ занятій, если только Квинтъ не пожелаетъ лучше заняться чѣмъ-либо другимъ.

Квинтъ. Съ моей стороны я съ удовольствіемъ буду слушать тебя, такъ какъ чѣмъ же мнѣ лучшимъ заняться, или какъ лучше могу я провести этотъ день?

Маркъ. Итакъ пойдемъ прогуляться, и если устанемъ, то отдохнемъ по дорогѣ на скамейкахъ.

Аттикъ. Мы согласны на это и, если будетъ угодно, пойдемъ по берегу и въ тѣни. Но теперь, прошу, начинай развивать свои мысли о гражданскомъ правѣ.

Маркъ. Я очень хорошо знаю, что величайшіе мужи нашего государства занимались тѣмъ, чтобы толковать и давать отвѣты, совѣты народу (interpretare et responsitare). Но хотя они обѣщали большое, важное, однакоже вращались въ маломъ, въ мелочахъ. Ибо что̀ можетъ быть важнѣе права государства (juris civitatis), и что̀ маловажнѣе призванія тѣхъ, кто занимается дачею отвѣтовъ (qui consuluntur). А между тѣмъ послѣднее необходимо для народа; впрочемъ я думаю, что и занимающіеся преимущественно этимъ призваніемъ (т.-е. дачею совѣтовъ народу) не чужды знанія всеобщаго права (juris universi); напротивъ, они занимались и тѣмъ правомъ, которое называютъ гражданскимъ (jus civile) лишь настолько, насколько они хотѣли принести тѣмъ пользу народу. Итакъ, на что̀ ты меня вызываешь, или чего ты отъ меня требуешь? Не требуешь ли ты, чтобы я написалъ книжки о правѣ, относящемся до стока воды съ крыши (на свой или на чужой дворъ), или до стѣнъ сосѣднихъ между собою жилищъ (de stillicidiorum et parietum jure)? Или чтобы я составилъ формулы для договоровъ или для судебныхъ рѣшеній (formulas stipulationum et judiceorum)? Объ этомъ писали уже многіе съ большою тща-

тельностью и притомъ это гораздо менѣе важно, чѣмъ то̀, чего, я думаю, вы отъ меня ожидаете.

Аттикъ. Если ты спрашиваешь меня, чего я отъ тебя ожидаю, я скажу, что такъ какъ ты написалъ о наилучшемъ устройствѣ государства, то, мнѣ кажется, отсюда слѣдуетъ, чтобы ты написалъ и о законахъ; ибо такъ, я вижу, сдѣлалъ твой Платонъ, кѣмъ ты восхищаешься, кого предпочитаешь всѣмъ, кого ты наиболѣе любишь.

Маркъ. Итакъ не хочешь ли ты, чтобы какъ Платонъ на островѣ Критѣ лѣтомъ, съ Клиніемъ и съ лакедемонцемъ Мегилломъ, прогуливался въ кносскихъ кипарисовыхъ рощахъ и въ лѣсистыхъ мѣстностяхъ, часто останавливаясь, иногда отдыхая, говорилъ о государственныхъ учрежденіяхъ и наилучшихъ законахъ, такъ и мы здѣсь, промежду высокихъ тополей на зеленѣющемъ и тѣнистомъ берегу, то прогуливаясь, то останавливаясь, занялись бы изслѣдованіемъ тѣхъ же предметовъ, болѣе обширнымъ, чѣмъ того требуетъ судебный обычай (forensis usus)?

Аттикъ. Что касается меня, то я желаю услышать это.

Маркъ. Что̀ скажетъ на это Квинтъ?

Квинтъ. Я ничего больше не желаю.

Маркъ. И справедливо. Ибо замѣтьте, что ни изъ какого изслѣдованія не проявится такъ хорошо, что̀ человѣку дано природою: какую массу наилучшихъ предметовъ содержитъ въ себѣ разумъ человѣческій; ради достиженія и приведенія въ исполненіе какой цѣли мы рождены и явились на свѣтъ; какое существуетъ единеніе между людьми; какое естественное общеніе между ними. Только по отвѣтѣ на эти вопросы можетъ быть найденъ источникъ законовъ и права (fons legum et juris).

Аттикъ. Итакъ ты думаешь, что науку права (juris disciplina) должно черпать не изъ преторскаго эдикта, какъ многіе утверждаютъ нынѣ, и не изъ двѣнадцати таблицъ, какъ полагали наши предки, но изъ самой глубины философіи (penitus ex intima philosophia).

Маркъ. Конечно. Ибо въ настоящей бесѣдѣ нашей, Помпоній, вопросъ идетъ не о томъ, какъ въ правѣ, въ правныхъ отношеніяхъ, слѣдуетъ намъ остерегать себя, и какъ отвѣчать на всякій вопросъ, относящійся до права. Можетъ быть, и

важно такое дѣло, которымъ нѣкогда занимались знаменитые мужи, а нынѣ занимается одинъ человѣкъ (современникъ Цицерона, знаменитый римскій юристъ, Сервій Сульпицій Руфъ), пользующійся огромнымъ авторитетомъ и славный своею ученостью; но мы должны при этой нашей бесѣдѣ обнять все содержаніе всеобщаго права и законовъ (tota causa universi juris ac legum) такъ, чтобы это такъ-называемое гражданское право (jus civile) было заключено въ небольшія и узкія границы. Ибо мы должны разъяснить природу, естество, натуру права (natura juris) и вывести ее изъ природы, естества, натуры человѣка; мы должны разсмотрѣть законы, которыми должны управляться государства; затѣмъ мы должны трактовать о положительномъ правѣ и о народныхъ постановленіяхъ (quae composita sunt et discripta jura et jussa populorum, при чемъ мы не потеряемъ изъ виду и, такъ называемаго, гражданскаго права нашего народа (jura civilia quidem nostri populi).

Квинтъ. Ты, братъ мой, берешь глубоко и какъ слѣдуетъ выводишь изъ самаго перваго источника тò, чего мы ищемъ; тѣ же, которые преподаютъ гражданское право иначе, указываютъ на путь, ведущій его не столько къ правосудію, правдѣ и справедливости (justitia), сколько къ тяжбамъ.

Маркъ. Это не такъ, Квинтъ: къ тяжбамъ ведетъ не знаніе права, а его незнаніе. Но объ этомъ послѣ, а теперь взглянемъ на принципы права (juris principia). Поэтому ученѣйшіе люди любятъ отправляться отъ закона, и я думаю—вѣрно, если только вѣрно они опредѣляютъ, что законъ есть верховное соотношеніе вещей, имъ прирожденное (lex est ratio summa insita in natura), которое велитъ, чтò должно дѣлать, и запрещаетъ противное тому. Такое соотношеніе, если оно утвердилось въ человѣческомъ разумѣ и ясно понято имъ, называется закономъ (eadem ratio quom est in homminis mente confirmata et confecta, lex est). Поэтому нѣкоторые думаютъ, что разумѣніе, разумъ (prudentia) есть законъ, котораго сила, сущность состоитъ въ томъ, что онъ повелѣваетъ поступать правильно, правомѣрно (recte) и запрещаетъ поступать неправильно, неправомѣрно (delinquere). Законъ получилъ свое греческое имя, по мнѣнію этихъ самыхъ мужей, отъ того его значенія, что имъ воздается каждому свое, должное (a suum

cuique tribuendo); а на нашемъ языкѣ — отъ слова *выбираю* (a legendo). (Греческое названіе закона: νόμος—выводится здѣсь отъ глагола νέμω, означающаго: удѣляю, воздаю; латинское же названіе закона: lex—выводится отъ глагола lego—выбираю). Ибо греки полагаютъ сущность закона въ справедливости (aequitas), а мы—въ выборѣ (dilectus); но и то и другое свойственно закону (proprium legis). Если такое объясненіе вѣрно,—съ чѣмъ я въ главномъ соглашаюсь,—то изъ закона должно выводить происхожденіе, источникъ права (juris exordium), ибо законъ есть сила природы, естества, натуры (naturae vis), есть разумъ, разумное въ разумномъ (mens ratioque prudentis), есть мѣрило права и неправа (juris atque injuriae regula). Но такъ какъ вся наша рѣчь вращается въ области дѣлъ, касающихся народа вообще (in populari ratione), то намъ необходимо будетъ иногда говорить народнымъ языкомъ (populariter loqui) и называть закономъ, какъ называетъ простой народъ, тò, чтò санкціонируетъ письменно его волю, или повелѣвая, или запрещая. Такъ при установленіи права мы исходимъ, какъ изъ его источника, изъ того верховнаго закона, который родился прежде всѣхъ вѣковъ, прежде чѣмъ былъ какой-либо писанный законъ, или прежде чѣмъ вообще основано было государство.

Квинтъ. Да, такъ будетъ болѣе удобно и болѣе мудро для установленія плана рѣчи.

Маркъ. Ты хочешь, слѣдовательно, чтобы мы искали происхожденія самого права изъ его источника, по отысканіи котораго не будетъ уже сомнѣнія, куда должно будетъ отнести, къ чему возвести тò, чтò мы ищемъ?

Квинтъ. Я думаю, что въ самомъ дѣлѣ мы должны такъ поступить.

Аттикъ. И меня запиши согласнымъ съ мнѣніемъ твоего брата.

Маркъ. Такъ какъ мы должны удержать и сохранить то государственное устройство, которое, какъ поучалъ Сципіонъ въ шести книгахъ, есть самое лучшее, и должны приспособить всѣ законы къ государству этого рода, а также должны насадить въ государствѣ соотвѣтствующіе тому нравы,—а между тѣмъ все это не можетъ быть сдѣлано, установлено письме-

нами, то я долженъ искать корня права въ природѣ (stirpem juris a natura repetam) и, руководясь ею, развить все наше изслѣдованіе.

Аттикъ. Совершенно вѣрно. При такомъ руководителѣ нельзя никоимъ образомъ ошибиться.

Маркъ. Итакъ соглашаешься ли ты со мной, Помпоній, что силою безсмертныхъ боговъ природа управляется чрезъ посредство ума, власти, разсудка, предвидѣнія—мнѣніе Квинта объ этомъ я знаю — ибо если ты этого не одобряешь, то я долженъ буду начать съ этого пункта.

Аттикъ. Соглашаюсь, коли ты требуешь, и прошу продолжать, потому что мнѣ очень желательно знать, къ чему приведетъ то, что я уступилъ тебѣ.

Маркъ. Я не замедлю. Это ведетъ вотъ къ чему: то животное—предвидящее, разумное, легко все понимающее, многостороннее, остроумное, памятующее, исполненное разума и разсудительности,—которое мы называемъ человѣкомъ, сотворено верховнымъ божествомъ и снабжено превосходными дарами. Ибо единственно только это животное изъ столь многихъ родовъ и видовъ живыхъ существъ причастно уму и мышленію, чего лишены всѣ прочія животныя. Что—не говорю въ человѣкѣ, но во всемъ небѣ и на всей землѣ—божественнѣе ума, свойство котораго, по достиженіи имъ зрѣлости и совершенства, справедливо называется мудростью? Такъ какъ ничего нѣтъ лучше ума,—а онъ есть и въ человѣкѣ, и въ богѣ,—то умъ образуетъ первое общеніе человѣка съ богомъ. Въ тѣхъ существахъ, для которыхъ умъ есть нѣчто общее, общее имъ есть и правый разумъ (recta ratio). А такъ какъ правый разумъ есть законъ, то должно признать, что закономъ также связаны люди съ богами. Далѣе, между тѣми существами, которыя связаны общимъ закономъ (communio legis), существуетъ и общеніе права (juris communio). Но тѣ, у кого право есть общее (communia), должны быть разсматриваемы какъ принадлежащіе къ одному и тому же государству (civitas); тѣмъ болѣе если притомъ они повинуются однимъ и тѣмъ же велѣніямъ и властямъ. Но они повинуются также этому небесному устройству, божественному уму и всемогущему богу; такъ что весь этотъ міръ долженъ быть почитаемъ какъ *одно* государство, состоящее

изъ боговъ и людей. И какъ въ государствахъ различаются состоянія какъ состоянія, по сродству семействъ между собой, то это же проявляется во всей природѣ, но съ гораздо бо̀льшимъ величіемъ; ибо люди состоятъ съ богами въ семейномъ и родовомъ сродствѣ. Между тѣмъ какъ люди получили свои прочія составныя части изъ смертнаго вещества, и потому преходящи и бренны, душа, напротивъ, прирождена имъ богомъ. А потому отношеніе наше къ божественнымъ существамъ вѣрно можетъ быть названо сродствомъ или родомъ, или поколѣніемъ.

Послѣ долгаго развитія мысли о преимуществахъ человѣка предъ всѣми прочими животными, особенно въ силу дарованныхъ ему богомъ свойствъ разнаго рода, Цицеронъ возвращается къ главному предмету своего изслѣдованія, начиная со слѣдующихъ словъ:

„Между всѣми предметами, которыми занимаются изслѣдованія ученыхъ, ничто, конечно, не превосходнѣе яснаго уразумѣнія того, что мы рождены для правды и справедливости (justitia), и что право установлено не мнѣніемъ, но природою (neque opinione sed natura constitutum est jus). Это выясняется изъ разсмотрѣнія общенія людей и ихъ союзовъ между собою. Ибо ничто единичное не подобно, не равно другому единичному настолько, насколько всѣ мы люди подобны и равны между собою. Итакъ всякая дефиниція, какую мы можемъ составить о человѣкѣ, приложима ко всѣмъ людямъ“.

„Такъ какъ весь человѣческій родъ состоитъ между собою въ общеніи, то послѣдній выводъ изъ этого тотъ, что основоположеніе: должно жить правомѣрно (recte vivendi ratio)—дѣлаетъ людей лучшими“.

„Итакъ отсюда слѣдуетъ, что мы сотворены природою для принятія участія другъ въ другѣ и для общаго намъ права. Но при всемъ этомъ моемъ разсужденіи я желаю быть понятымъ такъ, что право, о которомъ я говорю, есть природа. Еслибы люди, разсуждая согласно съ природою, думали, что „ничто человѣческое имъ не чуждо“, то всѣ одинаково приводили бы въ дѣйствіе свое право“.

„Ибо кому природою данъ разумъ, тому данъ и *правый* разумъ (recta ratio), а слѣдовательно данъ и законъ, который есть правый разумъ въ велѣніяхъ и запрещеніяхъ; если же

данъ законъ, то дано и право; но разумъ данъ *всѣмъ*, слѣдовательно *всѣмъ* дано и право. Такое равенство людей между собою образуетъ какъ бы стѣну, служащую защитою всему послѣдующему нашему изслѣдованію и всей нашей рѣчи, дабы тѣмъ легче могло быть понято, что все право имѣетъ своей основой природу (jus in natura esse positum). Послѣ того какъ я еще немного скажу объ этомъ, я перейду къ гражданскому праву (jus civile), изъ котораго и родилась вся эта рѣчь.

Квинтъ. Изъ сказаннаго тобою Аттику кажется и мнѣ вѣрнымъ, что право произошло изъ природы (ex natura ortum esse jus).

Аттикъ. Могу ли я быть другого мнѣнія, такъ какъ совершенно уяснилось: во-первыхъ, что мы украшены и снабжены отъ боговъ нѣкоторыми дарами; во-вторыхъ, что между людьми имѣетъ мѣсто одинаковый и общій образъ жизни; далѣе, что всѣхъ людей соединяетъ между собой природная снисходительность и природное доброжелательство, а также и общеніе права. Согласившись — и, какъ мнѣ кажется, основательно — что все это вѣрно, какъ можемъ мы законы и права разъединять съ природою?

Маркъ. Ты сказалъ справедливо: въ самомъ дѣлѣ это такъ. Но по обычаю философовъ — не древнѣйшихъ, а тѣхъ, которые какъ бы завели мастерскія для мудрости, философіи (officinas sapientiae) — то̀, о чемъ прежде разсуждали безпорядочно и свободно, о томъ говорится теперь членораздѣльно и со строгою точностью; ибо они думаютъ, что предметъ, которымъ мы теперь занимаемся, не можетъ быть исчерпанъ, если не будетъ разсмотрѣно особо, отдѣльно положеніе, что есть, существуетъ право природное, естественное.

Аттикъ. Поступая такимъ образомъ, ты утратишь свободу своей рѣчи, такъ что въ своей рѣчи ты будешь слѣдовать не твоему собственному сужденію, но авторитету другихъ.

Маркъ. Не всегда это такъ. Ты видишь, какимъ путемъ идетъ рѣчь наша. Она имѣетъ въ виду укрѣпить государства, установить права и соединить народы въ общеніе. Поэтому я боюсь, что не установлю провѣренныхъ надлежащимъ образомъ и тщательно развитыхъ основоположеній (т.-е. если я не

буду подражать примѣру тѣхъ новыхъ философовъ, которые, какъ я сказалъ, требуютъ, чтобы о подобныхъ предметахъ говорилось членораздѣльно и со строгою точностью).

Послѣ нѣкоторыхъ общихъ историческихъ замѣчаній Цицерона на ученія этическія, преобладавшія въ его время, онъ возвратился, вѣроятно, къ своему изслѣдованію права и закона и подъ конецъ, въ особенности, о наказаніяхъ за преступленія, какъ это видно изъ того, что, послѣ значительнаго пробѣла въ рукописи онъ говоритъ, что нѣкоторыя изъ преступленій искупляются и безъ возносимыхъ богамъ кажденій. Напротивъ, продолжаетъ онъ, преступленія противъ людей и нечестіе противъ боговъ ничѣмъ искупиться не могутъ. Поэтому преступники этого рода претерпѣваютъ наказанія не по судебнымъ приговорамъ,—ибо судилищъ прежде нигдѣ не было, а во многихъ мѣстахъ нѣтъ ихъ даже и теперь, или гдѣ они и есть, судятъ они весьма часто несправедливо,—а отъ угрызеній совѣсти и отъ терзаній, сопряженныхъ съ сознаніемъ своей вины. Еслибы людей удерживало отъ преступленій наказаніе, а не природа, то какое же опасеніе мучило бы нечестивыхъ, коль скоро былъ бы устраненъ страхъ предъ наказаніемъ; однакоже никогда не было такого дерзновеннаго человѣка, который или не отрицалъ бы содѣяніе взводимаго на него преступленія, или не выдумалъ бы какую-либо справедливую причину своего ожесточенія, озлобленія, или не искалъ бы защиты, извиненія своего преступленія въ какомъ-либо природномъ правѣ (a naturae jure aliquo). Если и нечестивые имѣютъ дерзость ссылаться на такія природныя права, то съ тѣмъ бо̀льшимъ рвеніемъ будутъ почитаемы эти права людьми добрыми. Если только наказаніе, страхъ предъ нимъ, а не сама гнусность преступленія отвращаетъ своимъ ужасомъ отъ неправедной и преступной жизни, то нѣтъ неправеднаго и несправедливаго человѣка (injustus), или же людей дурныхъ нужно считать только людьми неосторожными. Когда же для насъ побужденіе быть хорошими людьми лежитъ не въ томъ, что̀ честно, добронравственно само по себѣ (honestum), но въ пользѣ и въ наслажденіи, отсюда проистекающихъ, то мы только хитры, а не нравственно-хороши. Ибо что̀ можетъ надѣлать въ потемкахъ человѣкъ, не боящійся ничего, кромѣ

свидѣтеля (своихъ поступковъ) и судьи? Что̀ сдѣлаетъ онъ, когда въ пустынѣ наткнется на безсильнаго и одинокаго человѣка, когда ему можно будетъ ограбить его, отнявши у него много золота? Нашъ отъ природы праведный и справедливый, хорошій человѣкъ заговорилъ бы съ нимъ, помогъ бы ему, вывелъ бы его на вѣрную дорогу; напротивъ, тотъ человѣкъ, который ничего не дѣлаетъ ради другого и все мѣряетъ мѣриломъ своихъ выгодъ,—что̀ *онъ* сдѣлаетъ, это, кажется, вы видите, легко понять. Если онъ будетъ утверждать, что не лишитъ его жизни и не ограбитъ его, то онъ будетъ утверждать, что не сдѣлаетъ этого не потому, что по природѣ будетъ считать это гнуснымъ, а потому, что будетъ бояться, чтобы это не обнаружилось, то-есть, чтобы это не причинило ему вреда. Вотъ это такъ достойно того, чтобы покраснѣли (краской стыда) не только образованные люди, но и простые!"

„Но весьма глупо мнѣніе, будто бы все то̀ справедливо, что̀ содержится въ учрежденіяхъ и законахъ народовъ. Неужели даже и законы тиранновъ? Еслибы тридцать тиранновъ въ Аѳинахъ захотѣли постановить законы, или еслибы всѣ аѳиняне приняли съ удовольствіемъ законы этихъ тиранновъ, то неужели поэтому такіе законы почитались бы справедливыми (justae)? Есть *одно* право, обязательное для людского общества и установленное *однимъ* закономъ. Этотъ законъ есть правый разумъ (recta ratio), повелѣвающій и запрещающій. Кто не знаетъ этого закона, тотъ несправедливъ (injustus), будетъ или не будетъ онъ гдѣ-либо написанъ. Если правда и справедливость (justitia) есть повиновеніе писаннымъ законамъ и учрежденіямъ народовъ, и если, какъ говорятъ эти люди, все слѣдуетъ мѣрять пользою, то будетъ пренебрегать законами и по возможности нарушать ихъ тотъ, кто будетъ считать это для себя полезнымъ. Такимъ образомъ выходитъ, что вовсе нѣтъ правды и справедливости (justitia), если нѣтъ таковой по природѣ (природной, естественной); а та правда и справедливость, которая установляется ради пользы, ею же и ниспровергается. Также, если право не будетъ утверждено природою, то тѣмъ самымъ уничтожатся всѣ добродѣтели. Ибо гдѣ могутъ существовать щедрость, любовь къ

отечеству, благочестіе или оказаніе услугъ другому, или же благодарность ему? Все это порождается изъ того, что мы по природѣ склонны любить людей, что есть основа права (fundamentum juris). Исчезаетъ не только угожденіе людямъ, но и служеніе богамъ и ихъ почитаніе, которыя, по моему мнѣнію, должны быть сохраняемы не страхомъ, но тѣмъ союзомъ, который существуетъ между человѣкомъ и богомъ (т.-е. все это исчезаетъ, когда, по вышесказанному, право не будетъ утверждено природою, и когда съ тѣмъ вмѣстѣ уничтожаются всѣ добродѣтели). Еслибы права установлялись велѣніями народовъ, декретами монарховъ, приговорами судей, то существовало бы право разбойничать по дорогамъ, право прелюбодѣйствовать, право подсовывать фальшивыя завѣщанія, когда это оправдывалось бы голосованіемъ или одобреніемъ со стороны большинства. Если таково могущество мнѣній или велѣній глупцовъ, что ихъ голосованіемъ извращается природа вещей (rerum natura), то зачѣмъ глупцы не постановляютъ, чтобы дурное и пагубное почиталось хорошимъ и благотворнымъ? Или такъ какъ законъ можетъ сдѣлать право изъ неправа, то почему онъ не можетъ сдѣлать также хорошее изъ дурного? Вообще мы не можемъ отличать хорошій законъ отъ дурного никакою иною нормою, кромѣ нормы, мѣрила природы. И не только право и неправо различаетъ природа, но и вообще все нравственно-честное (honesta) и нравственно-гнусное (turpia); ибо уже общій людямъ разсудокъ, смыслъ знакомитъ насъ съ тѣми понятіями, основанія которыхъ кладетъ онъ въ душѣ нашей, а именно, что нравственно-честное основывается на добродѣтели, а нравственно-дурное на порокѣ. Думать же, что это основывается на мнѣніи, а не на природѣ, безумно. Слѣдовательно нравственно-честное и нравственно-гнусное должны быть различаемы указаніемъ природы. Ибо если вся добродѣтель будетъ обсуждаема только со стороны мнѣнія о ней, то также обсуждаемы должны быть и ея части. Кто же будетъ судить о человѣкѣ разумномъ и, если можно такъ выразиться, толковомъ (catus) не по его существеннымъ качествамъ (habitus), а по чему-либо внѣшнему (res externa)? ибо добродѣтель есть совершенный, усовершенствованный разумъ (perfecta ratio), что несомнѣнно лежитъ въ

природѣ, а слѣдовательно такимъ же образомъ и всякая нравственная честность, всякое нравственное достоинство“.

О добродѣтели и о порокѣ вообще должно судить, основываясь не на людскихъ мнѣніяхъ, а на ихъ сущности, природѣ—вотъ заключеніе, выраженное мною въ его всеобщности, къ которому приходитъ Цицеронъ. Въ непосредственной связи съ этимъ заключеніемъ находится слѣдующее продолженіе его рѣчи:

„Отсюда слѣдуетъ,—чтобы покончить всю рѣчь мою объ этомъ предметѣ,—тѣ, что очевидно, послѣ сказаннаго, что право и все нравственно-честное (jus et omne honestum) вожделѣнны сами по себѣ. Ибо всѣ хорошіе люди любятъ саму справедливость (aequitas) и само право (jus), и не свойственно хорошему человѣку ошибаться и любить тѣ, что само по себѣ недостойно любви. Итакъ само по себѣ право вожделѣнно и должно быть предметомъ тщательнаго ухода за нимъ (jus expetendum et colendum), равно какъ и правда и справедливость (justitia). Она не ожидаетъ никакой награды, никакого вознагражденія; а слѣдовательно ея, какъ и всѣхъ добродѣтелей, ищутъ ради нихъ самихъ. Общеніе, общество людей (societas hominum), равенство (aequalitas), правда и справедливость (justitia) вожделѣнны сами по себѣ; если это не такъ, то нѣтъ вообще правды и справедливости, ибо величайшая неправда и несправедливость—это искать награды за правду и справедливость“.

Затѣмъ Цицеронъ говоритъ много о сущности разныхъ добродѣтелей и добродѣтели вообще, и заключаетъ такую рѣчь свою слѣдующими словами: „Я говорилъ бы далѣе, еслибы не воздержался“.

Квинтъ. До чего же дошелъ бы ты еще? Охотно я послѣдовалъ бы еще далѣе за рѣчью твоею, братъ мой.

Маркъ. До верховнаго блага (ad finem bonorum), къ которому все относится, съ которымъ все находится въ связи, и достиженіе котораго должно быть цѣлью всѣхъ дѣяній, поступковъ, должно быть причиною всего, чтѣ мы дѣлаемъ. Это спорный вопросъ, о которомъ между ученѣйшими людьми существуетъ наибольшее различіе мнѣній, но который долженъ же наконецъ быть рѣшенъ.

Затѣмъ Цицеронъ упоминаетъ, что единственный пунктъ, на которомъ расходились мнѣнія древнихъ академиковъ и Зенона, основателя стоической школы, былъ тотъ, что первые полагали благо, добро во всемъ, что̀ согласуется съ природою и что̀ помогаетъ намъ въ жизни, а Зенонъ признавалъ только нравственное добро (honestum) добромъ, благомъ. Но (прибавляетъ Цицеронъ) они расходятся только въ словахъ, а не на самомъ дѣлѣ, не по существу (verbis non re). А потому весь этотъ споръ можетъ быть прекращенъ.

На это Квинтъ замѣчаетъ, что этотъ споръ о верховномъ добрѣ не находится въ связи съ тѣмъ, о чемъ начата была рѣчь, и что, слѣдовательно, можно продолжать ее.

Цицеронъ на это замѣчаетъ Квинту, что онъ сказалъ весьма разумно (prudentissime), и произноситъ слѣдующія слова: „что̀ до сихъ поръ было мною сказано...“ Фраза эта прерывается въ рукописи, такъ что за нею слѣдуетъ пробѣлъ, который нисколько не можетъ быть восполненъ съ вѣроятностью. За пробѣломъ приводятся въ рукописи слова Квинта, который заявляетъ, что онъ ожидаетъ отъ самого Цицерона (а не отъ знаменитыхъ законодателей, которыхъ и поименовываетъ) представленія законовъ и правилъ жизни какъ для народовъ, такъ и для единичныхъ людей.

Маркъ. Конечно, то, чего ты ожидаешь, есть собственно существенное въ нашемъ изслѣдованіи; еслибы только я былъ къ тому способенъ! Впрочемъ дѣло идетъ здѣсь о томъ, что такъ какъ законъ долженъ исправлять ошибки, рекомендовать добродѣтели, то изъ закона должны быть выводимы правила жизни.

Затѣмъ Цицеронъ превозноситъ похвалами душу добродѣтельнаго человѣка и, между прочимъ, говоритъ о человѣческой душѣ вообще, что она не заключена въ стѣнахъ одной какой-либо мѣстности, но что она есть гражданка всего міра, какъ бы одного города, и что она рождена для гражданскаго общества (ad civilem societatem), а потому должна не только усвоить себѣ обычное искусственное краснорѣчіе, но и пріобрѣсти способность употреблять въ дѣло рѣчь плавную и непрерывную, съ тѣмъ, чтобы управлять народами, укрѣплять законы, исправлять дурныхъ людей, защищать хорошихъ,

восхвалять знаменитыхъ мужей, высказывать убѣдительно своимъ гражданамъ принципы для общаго блага и для прославленія, ободрять достойное уваженія, воздерживать отъ постыднаго, утѣшать скорбящихъ, огорченныхъ, передавать потомству дѣянія и совѣты храбрыхъ и мудрыхъ мужей, равно какъ и позоръ людей дурныхъ, чтобы можно было увѣковѣчить ихъ память.

Этимъ собственно и оканчивается вся первая книга, а съ нею и все изслѣдованіе верховнаго закона, какъ природнаго, естественнаго.

Вторая книга начинается предложеніемъ Аттика, обращеннымъ къ Цицерону, что такъ какъ послѣдній долженъ начать свою рѣчь съ чего-то новаго, и такъ какъ уже довольно они прогуливались взадъ и впередъ, то не лучше ли имъ продолжать бесѣду, сидя на островѣ, образуемомъ р. Фибриnъ (близь Арпинума). На это Цицеронъ охотно изъявляетъ свое согласіе. Затѣмъ, по предложенію Квинта, они располагаются на островѣ въ тѣни, чтобы возвратиться къ ихъ прежней бесѣдѣ.

Когда они усѣлись, то Квинтъ, обратившись къ своему брату, сказалъ: „теперь начинай“.

Маркъ. Да будетъ Юпитеръ первоначаломъ Музъ, какъ это говорится въ началѣ стихотворенія Арата (греческаго поэта, стихотвореніе котораго „О небесныхъ явленіяхъ“ было переведено самимъ Цицерономъ съ греческаго на латинскій языкъ).

Квинтъ. Къ чему эта ссылка твоя?

Маркъ. Къ тому что мы должны начать теперь съ Юпитера и прочихъ безсмертныхъ боговъ (т.-е. предлагая религіозные законы).

Квинтъ. Очень хорошо, братъ мой, такъ и слѣдуетъ.

Но Цицеронъ не прямо начинаетъ говорить о религіозныхъ законахъ, а послѣ того, что̀ можетъ быть названо введеніемъ въ нихъ или что̀ образуетъ переходъ къ нимъ отъ изслѣдованія верховнаго закона вообще, какъ природнаго, естественнаго права.

Итакъ прежде всего мы изложимъ все это введеніе. Цицеронъ начинаетъ его слѣдующими словами: „Посмотримъ опять, прежде чѣмъ приступимъ къ отдѣльнымъ законамъ вообще, начиная съ религіозныхъ законовъ, на силу и природу

закона (vim naturamque legis), дабы мы, такъ какъ все должно быть къ тому сведено, возведено, не впали въ ошибки противъ языка и не поняли бы невѣрно смысла рѣчи, въ которой мы должны опредѣлить права (jura). Воззрѣніе мудрѣйшихъ мужей, какъ я вижу, состояло въ томъ, что законъ не вымышленъ умомъ человѣческимъ и не есть какое-либо постановленіе народовъ, но есть нѣчто вѣчное, которое правитъ всѣмъ міромъ своими мудрыми велѣніями и запрещеніями. Такимъ образомъ тотъ первый и послѣдній законъ, говорили они, есть умъ божества, разумно-повелѣвающаго и запрещающаго. Поскольку изъ этого закона происходитъ законъ, данный богами роду человѣческому, онъ похваляется справедливо; ибо разумъ и умъ мудраго пригоденъ къ тому, чтобы повелѣвать и устрашать.

Квинтъ. Прежде чѣмъ ты придешь къ народнымъ законамъ (populares leges), объясни силу, сущность того небеснаго закона (legis coelestis).

Маркъ. Мы уже съ малолѣтства заучили на память: „если кто зоветъ въ судъ“ (si in jus vocat) — и прочіе этого рода законы (т.-е. законы двѣнадцати таблицъ, которые должны были выучивать наизусть уже съ малолѣтства римскіе граждане). Но собственно это должно понимать такъ, что какъ эти, такъ и другія велѣнія и запрещенія народовъ имѣютъ силу призывать къ правомѣрнымъ дѣяніямъ и отговаривать отъ дѣяній преступныхъ,—силу, которая не только древнѣе всѣхъ народовъ и государствъ, но современна съ божествомъ, охраняющимъ землю и небо и правящимъ ими. Ибо божество не можетъ быть неразумно, и божественный разумъ долженъ имѣть силу установлять, что̀ правомѣрно (recta) и что̀ неправомѣрно (prava). Если о чемъ-либо—напримѣръ объ изнасилованіи Лукреціи Секстомъ Тарквиніемъ—и не было писаннаго закона, то все-таки былъ разумъ (ratio), происходящій изъ природы вещей, побуждающій къ правомѣрной дѣятельности (ad recte faciendum) и отговаривающій отъ преступленія (a delicto), который начинаетъ становиться закономъ не съ того времени, какъ онъ будетъ написанъ, а уже тогда, когда онъ произошелъ; произошелъ же онъ вмѣстѣ съ умомъ божественнымъ. Поэтому законъ истинный и первѣйшій, годный къ тому, чтобы

повелѣвать и запрещать, есть правый разумъ верховнаго божества, Юпитера.

Квинтъ. Я согласенъ съ тобою, братъ мой, что правое есть вмѣстѣ и истинное, и что оно, вмѣстѣ съ буквами, которыми пишутся законопостановленія, не происходитъ и не преходитъ.

Маркъ. Слѣдовательно, какъ тотъ божественный разумъ есть верховный законъ, такъ онъ, законъ, если находится въ человѣкѣ, то, находясь въ умѣ мудраго, является въ своемъ совершенствѣ. Но различныя постановленія, написанныя для народа, сообразно обстоятельствамъ времени, получаютъ названіе законовъ болѣе изъ угожденія, чѣмъ по своей сущности. Самое слово „законъ" (lex) должно быть толкуемо такъ, что въ немъ заключается та сила и тотъ смыслъ, что для него должно *быть выбираемо* (какъ его содержаніе) именно тò, что̀ праведно и справедливо и что̀ истинно (justi et veri legendi). Если въ государствѣ нѣтъ закона (въ сказанномъ истинномъ смыслѣ), то не должно ли само оно, по этой причинѣ, вовсе не считаться государствомъ?

Квинтъ. Иначе сказать нельзя.

Маркъ. Поэтому законъ долженъ быть признаваемъ однимъ изъ наилучшихъ благъ. Законъ есть различеніе справедливаго и несправедливаго (justorum injustorumque distinctio), выраженное согласно съ древнѣйшею и все обосновывающею природою, которою руководятся людскіе законы, наказывающіе дурныхъ людей, защищающіе и охраняющіе хорошихъ. Тотъ законъ, силу, сущность котораго я выяснилъ, не можетъ быть ни измѣненъ, ни отмѣненъ.

Квинтъ. Поэтому ты, конечно, предложишь только такіе законы, которые не могутъ быть измѣнены и отмѣнены.

Маркъ. Конечно,—если только они будутъ приняты вами обоими. Но, по примѣру Платона, прежде, нежели изложу самые законы, я скажу нѣчто въ похвалу ихъ, дабы, какъ думалъ, очевидно, Платонъ убѣждать, а не принуждать насиліемъ и угрозами. Но прежде всего должны быть убѣждены всѣ граждане въ томъ, что властители и правители всего суть боги, и что все происходящее происходитъ согласно съ ихъ рѣшеніемъ и волею; что они въ то же время суть величайшіе

благодѣтели рода человѣческаго. Кто можетъ быть безумно-гордымъ до того, чтобы признавать въ себѣ разумъ и умъ и не признавать ихъ существующими на небѣ и въ мірѣ. Такъ какъ все, обладающее разумомъ, имѣетъ преимущество предъ тѣмъ, чего его недостаетъ, и такъ какъ было бы грѣшно утверждать, что есть что-либо превосходнѣе природы всѣхъ вещей, то необходимо согласиться, что въ природѣ есть разумъ. Вотъ тебѣ и введеніе (prooemium) въ законы, ибо такъ называетъ это Платонъ.

Квинтъ. Теперь огласи же законы о религіи (leges de religione).

Маркъ. Я оглашу ихъ, насколько смогу. Но я изложу эти законы не въ современномъ видѣ (perfectae)—ибо этому не было бы и конца—а ихъ самое главное содержаніе и главныя мысли (ipsae summae rerum atque sententiae).

Квинтъ. Такъ и должно быть; итакъ послушаемъ.

Послѣ этого Цицеронъ начинаетъ въ самомъ дѣлѣ излагать предлагаемые имъ для своего государства религіозные законы, именно начиная съ восьмой главы второй книги и продолжая до ея окончанія. Но мы можемъ пропустить ихъ, потому что представляемое здѣсь Цицерономъ содержаніе ихъ по спеціальному, положительно греко-римскому языческому характеру своему не имѣетъ для насъ того обще-философскаго и особенно философско-юридическаго значенія, которымъ отличается содержаніе первой книги и начало второй книги Цицеронова сочиненія „О законахъ“.

Въ самомъ концѣ второй книги Цицеронъ слѣдующимъ образомъ переходитъ къ третьей книгѣ: „Итакъ, думаю я, вамъ изложенъ теперь (говоритъ Маркъ) весь отдѣлъ о религіи (о религіозныхъ законахъ)“.

Квинтъ. Конечно, но продолжай далѣе, переходя къ прочимъ законамъ.

Маркъ. Стану продолжать, и такъ какъ вы къ этому меня побуждаете, то я надѣюсь окончить мою рѣчь особенно въ такой день, какъ сегодня, какъ и Платонъ окончилъ свой разговоръ „О законахъ“ также въ одинъ лѣтній день; теперь я буду говорить о правителяхъ государства (de magistratibus),

ибо—по установленіи религіи—это (правители государства) есть то̀, на чемъ наиболѣе утверждается государство.

Предложенные здѣсь законы о правителяхъ государства суть, какъ выразился Квинтъ, „тѣ же самые, какіе существуютъ въ нашемъ (римскомъ) государствѣ, хотя ты, Маркъ, прибавилъ къ нимъ и нѣкоторые новые". На это Маркъ отвѣчаетъ: „Совершенно вѣрно, мой Квинтъ: это суть тѣ законы, которые похваляются и наиболѣе одобряются Сципіономъ (въ Цицероновомъ сочиненіи „О государствѣ"), такъ что безъ такихъ законовъ о правителяхъ государства не могло бы осуществиться изображаемое тамъ государственное устройство. Ибо—убѣдитесь только въ томъ — правительственныя должности и тѣ лица, которыя ихъ занимаютъ, они-то и составляютъ государство и изъ ихъ состава можетъ быть узнано, какого рода устройство имѣетъ данное государство. Это устройство было установлено нашими предками съ величайшею мудростью и благоразуміемъ, такъ что я не считалъ нужнымъ дѣлать какія-либо нововведенія въ законахъ, по крайней мѣрѣ никакъ не многія".

Предлагая законы о сенатѣ, Маркъ замѣчаетъ: „рѣчь моя не касается нашего нынѣшняго сената, равно какъ и нынѣ живущихъ людей, но людей будущаго времени, если только захотятъ они имъ повиноваться".

Въ концѣ своей третьей книги Маркъ говоритъ слѣдующее: „объ естественномъ, природномъ правѣ (de jure naturae) мы должны мыслить и говорить самостоятельно; о правѣ же римскаго народа (de jure populi Romani) должны мы сказать то̀, что̀ намъ оставлено и передано".

Изъ этихъ трехъ мѣстъ видно, что Цицеронъ: 1) предложилъ въ этой книгѣ *большею частью* тѣ самые законы, какіе дѣйствовали въ Римѣ, слѣдовательно—положительные, не имѣющіе философско-юридическаго значенія, а потому и требующіе отъ насъ здѣсь не подробнаго и полнаго изложенія, а развѣ только краткаго обозрѣнія ихъ существеннаго содержанія; однакоже 2) и при такомъ своемъ изложеніи законовъ Цицеронъ имѣетъ въ виду не современниковъ своихъ, а будущихъ гражданъ Рима, съ тѣмъ, чтобы они могли, еслибы захотѣли, воспользоваться тѣми изъ нихъ, въ которыхъ онъ выразилъ

что-либо новое, какъ лучшее, по его крайнему разумѣнію, въ сравненіи съ настоящимъ. Впрочемъ 3) самъ уже сознавалъ, что во всякомъ случаѣ его воззрѣнія на законы этого рода, какъ на положительные, не могутъ быть самостоятельными, какъ самостоятельны были его воззрѣнія (въ первой книгѣ) на законы естественные, природные, или на естественное, природное право.

На основаніи всѣхъ этихъ причинъ, высказанныхъ прямо самимъ Цицерономъ въ третьей книгѣ, мы, стоя на философско-юридической точкѣ зрѣнія, можемъ ограничиться преимущественно обозрѣніемъ существеннаго содержанія этихъ законовъ, съ присоединеніемъ къ нему того немногаго, что̀ болѣе или менѣе имѣетъ философско-юридическое значеніе.

„Прежде всего", говоритъ Маркъ, „воздадимъ самому закону подобающую и свойственную ему особенную похвалу".

Аттикъ. Конечно, какъ ты это сдѣлалъ при изложеніи религіозныхъ законовъ.

Маркъ. Вы видите, что значеніе правительственныхъ лицъ состоитъ въ томъ, чтобы главенствовать и предписывать правое и полезное (recto et utilia) и согласное съ законами (et conjuncta cum legibus). Ибо какъ надъ правительственными лицами стоятъ законы, такъ надъ народомъ стоятъ правительственныя лица, и можно сказать по справедливости, что правительственныя лица суть говорящіе законы, а законы—нѣмыя правительственныя лица. Далѣе, ничто не можетъ быть столь сообразнымъ съ правомъ и съ сущностью природы, какъ правительственная власть, безъ которой не могутъ существовать ни домъ, ни государство, ни народъ, ни весь родъ человѣческій, ни вся природа вещей, ни весь міръ; ибо и міръ повинуется Богу, и ему повинуются моря и земли, и человѣческая жизнь подчиняется велѣніямъ верховнаго закона.

„Давая законы народамъ свободнымъ (т.-е. не подчиненнымъ царской власти, —продолжаетъ Маркъ, послѣ небольшого историческаго введенія о римскихъ царяхъ, какъ единовластителяхъ) и выразивъ уже прежде въ шести книгахъ (изъ которыхъ состоитъ Цицероново сочиненіе „О государствѣ") мои воззрѣнія на самое лучшее государственное устройство, я желаю теперь приспособить законы къ такому одобренному мною

устройству. Итакъ нужны, должны существовать правительственныя лица; безъ ихъ благоразумія и старанія не можетъ существовать государство; точнымъ опредѣленіемъ ихъ дѣятельности держится все устройство государства. Однакоже не только образъ ихъ властительства, но и образъ повиновенія имъ со стороны гражданъ должны быть предписаны, установлены; ибо кто хорошо управляетъ, тотъ необходимо долженъ былъ прежде повиноваться, а кто скромно повинуется, тотъ кажется достойнымъ нѣкогда повелѣвать. Поэтому нужно, чтобы повинующійся надѣялся, что онъ, спустя нѣкоторое время, будетъ повелѣвать, и чтобы повелѣвающій думалъ, что онъ въ скоромъ времени долженъ будетъ повиноваться. Но я предписываю, чтобы не только повиновались (граждане) правительственнымъ лицамъ, но чтобы также почитали и любили ихъ. Если это такъ, то приступимъ, коли вамъ будетъ угодно, уже къ самымъ законамъ. Правители должны быть справедливы, а граждане должны имъ повиноваться скромно и безпрекословно; правители должны обуздывать неповинующагося и вреднаго гражданина денежными штрафами, тюремнымъ заключеніемъ и тѣлесными наказаніями, развѣ бы тому воспротивились равныя и высшія власти или народъ, право апеллировать къ которымъ должно быть предоставлено (гражданамъ). Затѣмъ излагаются уже особенныя права и обязанности разныхъ должностныхъ лицъ, съ обозначеніемъ ихъ самыми тѣми названіями, подъ которыми они были извѣстны въ Римѣ, каковы: военные трибуны, эдилы, цензоры, преторы, судьи, консулы.— При этомъ Цицеронъ впервые высказываетъ здѣсь ту замѣчательную мысль, которая въ новѣйшее время выставлена была какъ всеобщій руководный принципъ для всѣхъ правителей государствъ, а именно въ такой краткой формулѣ: „Для нихъ да будетъ верховнымъ закономъ благо народа (illis salus populi suprema lex esto)“.

Затѣмъ говорится здѣсь о диктатурѣ, полководцахъ, посланникахъ, народныхъ трибунахъ, о сенатѣ и сенаторахъ, объ авгурахъ. Все это заключается такимъ воззваніемъ Марка: „Законъ произнесенъ, подавайте голоса!“

Квинтъ. Съ какою сжатою краткостью, ты, любезный братъ мой, представилъ намъ учрежденіе всѣхъ правитель-

ственныхъ должностей, но все оно почти такое же, какое существуетъ въ нашемъ государствѣ, хотя ты и прибавилъ коечто новое, — и т. д. (это мѣсто мы уже прежде выписали вполнѣ)...

Затѣмъ Аттикъ проситъ Марка, чтобы онъ высказался, почему именно признаетъ онъ такое учрежденіе правительственныхъ должностей за самое лучшее, какъ онъ сдѣлалъ нѣчто тому подобное относительно религіозныхъ законовъ, при ихъ изложеніи. Маркъ обѣщаетъ исполнить его желаніе, хотя и прибавляетъ, что все это большею частью уже высказано было при изслѣдованіи самаго лучшаго государственнаго устройства, т.-е. въ сочиненіи „О государствѣ". И вотъ Маркъ показываетъ, что римляне считаютъ вообще хорошимъ, чтобы всѣ правительственныя лица подчинялись, въ свою очередь, одному лицу, какъ верховному правителю. Такими верховными правителями были вначалѣ римскіе цари, однакоже и по изгнаніи царей признали за благо предки современныхъ Цицерону римлянъ имѣть верховнаго правителя, такъ что хотя самое имя царя и было отвергнуто, но самая сущность этой власти продолжается. Поэтому не безъ должнаго основанія были въ Лакедемонѣ царямъ противопоставлены эфоры, а въ Римѣ консуламъ—народные трибуны, ибо консуламъ подчинялись прежде всѣ, а потомъ учреждены были народные трибуны, какъ единственныя должностныя лица, имъ не подчиняющіяся и даже имъ противопоставленныя, чѣмъ и ограничена была верховная правительственная власть консуловъ, прежде бывшая столь же неограниченною, сколько была неограниченна и власть древнихъ царей. Это ограниченіе консульской власти было послѣдствіемъ того, что народу она показалась не только чрезмѣрно притязательною, но и насильственною. Впрочемъ послѣ такого умѣреннаго и мудраго ограниченія законъ обратился противъ всѣхъ (вѣроятно—оптиматовъ, аристократовъ; за сказанными словами слѣдуетъ значительный пробѣлъ, ничѣмъ не восполняемый; за пробѣломъ же говорится уже о посланникахъ, и между прочимъ, что они должны возвращаться въ свое отечество безъ всякихъ даровъ отъ тѣхъ враговъ или же союзниковъ, къ которымъ они были отправляемы).

Затѣмъ обращается Квинтъ къ оцѣнкѣ власти римскихъ народныхъ трибуновъ, находя ее весьма пагубной для государства.

Маркъ. Пороки трибуновъ ты, мой Квинтъ, ясно усматриваешь; однакоже, при всякомъ обвиненіи несправедливо, пройдя молчаніемъ хорошее, перечислять только дурное; ибо такимъ образомъ можно порицать даже и консуловъ, если ты наберешь ихъ проступки, перечислять которые я не хочу.

И вотъ Маркъ показываетъ также и хорошія стороны трибуната, которыя мы, какъ нѣчто историческое, положительно-данное, приводить здѣсь не будемъ, какъ не приводили мы его дурныхъ сторонъ.

Далѣе Маркъ показываетъ пользу ауспицій, т.-е. предсказаній со стороны авгуровъ по полету птицъ и т. п., а также необходимость судебной власти правительственныхъ лицъ, дабы могла существовать такая власть народа, къ которой можно было бы апеллировать. Потомъ Маркъ говоритъ о необходимой власти сената, выражающейся въ томъ, чтобы его постановленія были признаны имѣющими силу закона: такъ чтобы если сенатъ будетъ владычествовать надъ публичными совѣщаніями (народа), и если прочія сословія (ordines), т.-е. кромѣ сенаторовъ, пожелаютъ руководствоваться постановленіями *перваго* сословія, т.-е. сената, то при равномѣрномъ распредѣленіи правъ — такъ, чтобы власть (potestas) принадлежала народу, а авторитетъ, вліяніе (auctoritas) сенату, — могло бы сохраниться умѣренное и согласное положеніе государства (civitatis status), а именно, когда станутъ повиноваться слѣдующему за симъ закону, предписывающему: „Да будетъ это сословіе (сенатъ) безпорочно, образцомъ для прочихъ сословій (Is ordo vitio careto ceteris specimen esto)“. „Если это будетъ у насъ (говоритъ Маркъ), то будетъ все (quod si tenemus, tenemus omnia). Ибо какъ вожделѣніями и пороками стоящихъ во главѣ государства (principum) заражается все государство, такъ ихъ воздержностью оно очищается и исправляется. Зло, состоящее въ томъ, что тѣ, первые люди въ государствѣ, грѣшатъ—еще не такъ велико, какъ то, что найдется множество подражателей имъ. Я того мнѣнія,

что съ измѣненіемъ образа жизни знатныхъ (nobilium) измѣняются и нравы (mores) прочихъ гражданъ (civitatum)".

Затѣмъ слѣдуетъ оцѣнка законовъ, касающихся голосованія вообще, что̀, по своей положительной окраскѣ, не имѣетъ никакого философско-юридическаго значенія, такъ что мы на этомъ можемъ не останавливаться.

Далѣе Маркъ предлагаетъ слѣдующій законъ, который онъ справедливо называетъ важнымъ и превосходнымъ: „Переговоры съ народомъ и между сенаторами да будутъ производимы съ умѣренностью", т.-е. съ приличіемъ и спокойствіемъ. Къ этому Маркъ присоединяетъ перечисленіе особенныхъ обязанностей сенатора. Что касается переговоровъ съ народомъ, то Маркъ предписываетъ, чтобы они никакъ не были сопровождаемы никакими насиліями слѣдующимъ именно закономъ: „да не будетъ насилія (vis abesto)".

Сверхъ того Маркъ предлагаетъ нѣкоторые законы, которые уже существовали въ Римѣ; особенно же восхваляемый имъ законъ, заимствованный прямо изъ такъ-называемыхъ законовъ двѣнадцати таблицъ, которымъ отмѣняются такъ-называемыя привилегіи, т.-е. privae leges, подъ которыми разумѣются законы, касающіеся только отдѣльныхъ, единичныхъ лицъ, индивидовъ, „ибо", замѣчаетъ при этомъ Маркъ, „что̀ можетъ быть несправедливѣе (injustius), такъ какъ сила, значеніе закона состоитъ именно въ томъ, что онъ постановляется и предписывается именно *всѣмъ*".

Затѣмъ слѣдуютъ законы о подкупѣ и недозволенномъ ходатайствѣ при выборѣ въ должности, а также о наказаніяхъ за разныя преступленія, какъ-то: о смертной казни за насилія, о денежномъ штрафѣ за корыстолюбіе, о позорѣ за честолюбіе. Наконецъ Маркъ совѣтуетъ ввести въ Римѣ то необходимое учрежденіе, котораго тамъ не было, но которое существовало въ Греціи, а именно ввести такъ-называемыхъ охранителей законовъ (νομοφύλακες), прибавляя, что эту ихъ обязанность можно въ Римѣ возложить на цензоровъ. Этимъ учрежденіемъ охранителей законовъ вообще и заключается вся рѣчь Марка о правительственныхъ лицахъ, — и скажу прямо отъ своего лица, что такое заключеніе—весьма естественное, логическое; ибо чѣмъ лучше можно было покончить съ законами о пра-

вительственныхъ лицахъ, какъ не такими должностями, которыми именно и охраняются всѣ эти законы вообще?

Принципы римскихъ юристовъ. Считаю необходимымъ, говоря о греко-римской философіи вообще, сказать здѣсь и о римскихъ юристахъ,—разумѣется, лишь насколько мы находимъ у нихъ философскіе элементы.

Хотя сочиненія римскихъ юристовъ вовсе почти не дошли до насъ, но мы находимъ множество выписокъ, отрывковъ изъ нихъ, приведенныхъ въ нѣкоторый систематическій порядокъ въ Юстиніановомъ сборникѣ, извѣстномъ подъ именемъ *Пандектовъ* или *Дигестовъ.* Не буду вдаваться здѣсь ни въ историческое происхожденіе философскаго элемента, находимаго въ этихъ отрывкахъ, ни въ подробное его развитіе, а ограничусь лишь указаніемъ на то̀, что̀ служило для римскихъ юристовъ весьма важнымъ, можно сказать — неизсякаемымъ источникомъ, изъ котораго они постоянно черпали основы для практическаго рѣшенія непрестанно возникающихъ въ жизни юридическихъ вопросовъ или случаевъ и что̀ въ этомъ смыслѣ можетъ быть названо такими ихъ принципами права, на которые римскіе юристы обратили вниманіе сами, независимо отъ вліянія греческой философіи, но съ которыми затѣмъ они связали разныя опредѣленія и общія положенія, составленныя ими уже подъ вліяніемъ греческой философіи — преимущественно стоической—вліяніемъ отчасти непосредственнымъ, но большею частью чрезъ посредство Цицерона, почему я и поставилъ римскихъ юристовъ прямо послѣ Цицерона.

Я не стану излагать здѣсь всего, что̀ есть у римскихъ юристовъ философско-юридическаго,—такъ какъ это значило бы вдаться во всѣ подробности римскаго положительнаго права, въ которыхъ и скрываются философскіе элементы римскихъ юристовъ,—а ограничусь только разъясненіемъ: а) ихъ принциповъ права, б) находящагося съ ними въ непосредственной связи опредѣленія понятій *естественнаго права* (juris naturalis), *гражданскаго права* (juris civilis) и *права народовъ* (juris gentium), и в) опредѣленія слѣдующихъ трехъ главныхъ юридическихъ понятій: *права* (juris), *правды и справедливости* или *правосудія* (justitiae) и *правовѣдѣнія* (jurisprudentiae).

а) Принципы права. Слѣдуя стоикамъ вообще и Цицерону въ особенности, римскіе юристы признали верховнымъ принципомъ права природу (natura) или разумъ (ratio), говоря иначе—природу вещей (rerum natura) или природный, естественный разумъ (ratio naturalis). Но словамъ natura и ratio римскіе юристы придали значеніе существенно-отличное отъ тѣхъ значеній, въ которыхъ они употреблялись стоиками и Цицерономъ. Разъяснимъ теперь значеніе этихъ словъ у римскихъ юристовъ въ смыслѣ верховнаго принципа, впервые ими поставленнаго.

Человѣкъ, состоя въ общеніи съ другими людьми, живя въ людскомъ обществѣ, въ продолженіе всей своей жизни, отъ самаго рожденія и до смерти своей, попадаетъ невольно или вступаетъ по своей волѣ въ различныя отношенія къ другимъ людямъ. Тотчасъ по своемъ рожденіи человѣкъ невольно вступаетъ въ сношенія со своими родителями, съ прочими своими родственниками, затѣмъ—со своимъ родомъ, племенемъ, народомъ, съ различными частными обществами, со своимъ государствомъ, съ прочими народами и государствами и наконецъ вообще со всѣми людьми. Продолжая жить въ людскомъ обществѣ, человѣкъ, уже по своей волѣ, вступаетъ въ различныя отношенія къ другимъ людямъ. Такъ онъ продаетъ и покупаетъ, отдаетъ въ наемъ и нанимаетъ, даетъ для употребленія или пользованія свою вещь другому или же беретъ чужую вещь для своего употребленія и пользованія, и т. п.; онъ вступаетъ въ бракъ и чрезъ его посредство въ разныя семейныя отношенія; наконецъ, въ виду своей смерти, онъ объявляетъ свою послѣднюю волю относительно того, какъ хотѣлъ бы онъ, чтобы по смерти распорядились его имуществомъ, и т. под.

Всѣ эти безчисленно-разнообразныя отношенія между людьми могутъ быть названы и дѣйствительно называются *жизненными* отношеніями, или иначе—*бытовыми, фактическими*, въ отличіе отъ такъ-называемыхъ *юридическихъ* отношеній, или короче—*правоотношеній.* Они различаются тѣмъ, что первыя происходятъ или образуются сами по себѣ, вытекая изъ самой жизни людей въ обществѣ, изъ ея естественныхъ, необходимыхъ потребностей и цѣлей (отчего и называютъ ихъ жизнен-

ными), являясь просто какъ нѣчто бытовое, фактическое въ жизни, какъ жизненный бытъ, фактъ (отчего и называютъ ихъ также бытовыми, фактическими). Послѣднія же, т.-е. юридическія отношенія, или правоотношенія, какъ показываетъ само ихъ названіе, суть такія взаимныя между людьми отношенія, которыя опредѣлены правомъ въ объективномъ смыслѣ или юридическими законами, нормами, такъ что состоящіе въ этихъ отношеніяхъ люди имѣютъ одни къ другимъ извѣстныя права въ юридическомъ субъективномъ смыслѣ и соотвѣтствующія имъ извѣстныя юридическія обязанности, каковы юридическія отношенія между супругами, между родителями и дѣтьми, между родственниками, между соплеменниками, между членами различныхъ частныхъ обществъ, между членами извѣстнаго государства, между ними и самимъ государствомъ, между народами, или же между собственникомъ вещей и прочими лицами, между собственникомъ вещи и лицомъ, пользующимся ею, между покупщикомъ и продавцомъ, между отдавшимъ въ наемъ свою вещь и нанявшимъ ее, между сонаслѣдниками и т. д. Но уже изъ приведенныхъ мною примѣровъ какъ жизненныхъ, бытовыхъ, фактическихъ отношеній, такъ и правоотношеній видно, что между тѣми и другими есть нѣчто общее, слѣдовательно есть какая-то связь; а именно уже съ перваго взгляда на нихъ мы замѣчаемъ то общее между ними, что тѣ и другія *равно* суть взаимныя отношенія между людьми; связь же между ними та, что однородныя или однопредметныя отношенія, какъ фактическія, такъ и юридическія, состоятъ между собою въ соотвѣтствіи; напримѣръ, фактическое отношеніе между хозяиномъ, собственникомъ вещи и лицомъ, имѣющимъ ее въ своемъ пользованіи, состоитъ въ соотвѣтствіи съ юридическимъ отношеніемъ между ними, и т. под.

Вглядываясь пристальнѣе въ эту связь, мы замѣчаемъ, что юридическія отношенія суть не что иное, какъ однородныя или однопредметныя съ ними фактическія отношенія, но уже опредѣленныя правомъ въ юридическомъ объективномъ смыслѣ, или юридическими нормами, законами. Другими словами, право въ объективномъ смыслѣ содержитъ въ себѣ законы, нормы или правила для фактическихъ взаимныхъ отношеній между людьми, какъ членами извѣстнаго общественнаго союза. Слѣ-

довательно, правомъ въ объективномъ смыслѣ нормируются или регулируются фактическія отношенія, подчиняясь обязательнымъ для нихъ нормамъ или правиламъ, какъ юридическимъ законамъ. Напримѣръ, взаимное фактическое отношеніе между собственникомъ вещи, съ одной стороны, и лицомъ, имѣющимъ ее въ своемъ пользованіи, съ другой, опредѣляется правомъ въ объективномъ смыслѣ, которое нормируетъ, регулируетъ это отношеніе, подчиняетъ его своимъ законамъ, нормамъ или правиламъ, для него обязательнымъ.

Итакъ, когда фактическое отношеніе будетъ опредѣлено юридическими правилами, законами, для него обязательными, или будетъ нормировано, регулировано правомъ въ объективномъ смыслѣ, то оно становится уже юридическимъ отношеніемъ, превращается изъ фактическаго отношенія въ юридическое. Слѣдовательно юридическое отношеніе, по своей сущности, есть не что̀ иное, какъ соотвѣтствующее ему фактическое отношеніе, но уже опредѣленное правомъ въ объективномъ смыслѣ, или юридическими нормами, законами. Напримѣръ, если я, собственникъ земли, отдаю ее другому лицу въ пользованіе, то это лицо можетъ употреблять въ свою пользу все, что̀ она производитъ органически, или сама собою, естественно, или при извѣстномъ уходѣ за нею, искусственно,— какъ-то: плоды съ ростущихъ на ней деревъ и кустарниковъ, хлѣбные и кормовые плоды съ полей, луговъ и огородовъ, и проч. Или если я, собственникъ, отдаю другому лицу пользованіе моимъ домашнимъ животнымъ, то тѣмъ я предоставляю въ его пользу дѣтенышей, которыхъ оно произведетъ на свѣтъ; далѣе, если это—овца, то я предоставляю въ пользованіе этому лицу и шерсть съ нея, если это—курица, то яйца ея, если это—корова, то молоко отъ нея, и т. д. Или, напримѣръ, если я отдаю въ пользованіе другому лицу мой домъ и вообще строенія, то это лицо не только само можетъ тамъ жить, но можетъ и пускать къ себѣ жить въ домъ, кого ему угодно, отдавая домъ внаймы и получая за это плату въ свою пользу. Такъ возникаетъ между нами фактическое отношеніе, которое, будучи регулировано или нормировано правомъ въ объективномъ смыслѣ, было названо римскими юристами *узуфруктомъ* (ususfructus) и опредѣлено ими такъ: „Узуфруктъ есть право

употреблять чужія вещи и пользоваться ими, сохраняя субстанцію вещей (Ususfructus est jus alienis rebus utendi fruendi salvâ rerum substantiâ)".

Такъ и вообще всякое отношеніе между людьми, бывшее первоначально фактическимъ, превращается въ юридическое въ силу того, что правомъ въ объективномъ смыслѣ постановляются извѣстныя правила, нормы, для него обязательныя. Таковы, напримѣръ, правила, нормы, дѣйствующія по римскому праву и вытекающія уже изъ самаго опредѣленія узуфрукта римскими юристами, а именно: 1) что пользовладѣлецъ (usufructuarius) имѣетъ право употреблять чужую вещь и пользоваться ею; но что 2) онъ обязанъ сохранить субстанцію этой вещи, ибо вещь эта чужая; поэтому 3) онъ обязанъ сохранно возвратить ее собственнику, хозяину ея (proprietarius).

Изъ сказаннаго прямо вытекаютъ два слѣдующихъ главныхъ вывода:

1. Право въ объективномъ смыслѣ, или юридическія нормы, законы, опредѣляя какое-либо отношеніе, какъ отношеніе юридическое, необходимо предполагаетъ существованіе уже соотвѣтствующаго ему фактическаго отношенія. Поэтому, если еще вовсе не существуетъ какого-либо фактическаго отношенія, если оно еще не образовалось въ самой жизни людской, то не можетъ существовать, образоваться и соотвѣтствующаго ему юридическаго отношенія, ибо право въ объективномъ смыслѣ не можетъ опредѣлить того, чего еще вовсе нѣтъ. Напримѣръ, страховыя общества, какихъ теперь множество, вовсе не образовывались фактически въ древнемъ мірѣ; слѣдовательно вовсе не образовывалось относящихся сюда фактическихъ отношеній; поэтому въ римскомъ правѣ мы вовсе не находимъ никакихъ юридическихъ нормъ, законовъ о нихъ; слѣдовательно тогда вовсе не было и соотвѣтствующихъ имъ юридическихъ отношеній. Вообще, чѣмъ болѣе развивается жизнь, именно взаимное общеніе между людьми, тѣмъ болѣе возникаетъ между ними новыхъ, разнообразныхъ фактическихъ отношеній, которыя требуютъ своего юридическаго опредѣленія и слѣдовательно превращенія ихъ въ юридическія отношенія. Сравните, напримѣръ, число юридическихъ отношеній, вытекающихъ изъ договоровъ, которые были извѣстны римлянамъ, и которые излагаются въ

римскомъ правѣ подъ рубрикою: *право обязательствъ* (jus obligationum), съ числомъ, количествомъ юридическихъ отношеній, возникающихъ изъ договоровъ въ наше время, особенно же въ такихъ странахъ, какъ Англія и Сѣверо-Американскіе Соединенные Штаты, гдѣ происходитъ наибольшее число разнаго рода оборотовъ, и вы увидите, какъ скудно въ этомъ отношеніи римское право, и какъ богато современное право; вмѣстѣ съ тѣмъ вы убѣдитесь также и въ зависимости юридическихъ отношеній отъ фактическихъ въ томъ смыслѣ, что пока не является фактическое отношеніе, никакъ не можетъ явиться и соотвѣтствующаго ему юридическаго отношенія, и наоборотъ, вы убѣдитесь въ самостоятельности фактическихъ отношеній въ томъ смыслѣ, что они вовсе не вытекаютъ изъ права въ объективномъ смыслѣ, а предшествуютъ ему, вытекая изъ самой жизни, и только уже по своемъ появленіи опредѣляются правомъ, превращаясь въ юридическія отношенія. Спрашивается: почему же право не оставляетъ этихъ отношеній такими, каковы они суть сами по себѣ, т.-е. фактическими? Это потому, что фактическія отношенія сами, такъ сказать, просятся, сами требуютъ, чтобы право превратило ихъ въ отношенія юридическія; они сами требуютъ своего регулированія, нормированія. Такъ, напримѣръ, пока нѣтъ никакихъ споровъ между хозяиномъ и пользующимся его вещью, до тѣхъ поръ праву нечего вмѣшиваться въ ихъ фактическія отношенія; но коль скоро возникнетъ споръ,—а это происходитъ очень скоро послѣ появленія каждаго новаго фактическаго отношенія,—то праву необходимо опредѣлить его, подчинить его извѣстнымъ нормамъ, правиламъ, законамъ, слѣдовательно—превратить его въ юридическое отношеніе, которымъ опредѣляются уже права и обязанности между лицами, состоящими въ фактическомъ отношеніи.

2. Всѣ вообще юридическія отношенія, въ которыя превращаются правомъ фактическія отношенія, подчиняются извѣстнымъ правиламъ, имѣютъ свои нормы, установленныя правомъ въ объективномъ смыслѣ; ибо иначе эти отношенія не были бы юридическими, а оставались бы только фактическими.

Вѣрность этихъ двухъ главныхъ выводовъ до того очевидна, что римскіе юристы постоянно отправлялись отъ нихъ,

т.-е. постоянно подразумѣвали ихъ при практическомъ рѣшеніи относящихся сюда юридическихъ вопросовъ и случаевъ, дѣлъ, хотя и не выражали ихъ теоретически.

Еслибы римскіе юристы остановились на этихъ выводахъ, вѣрность которыхъ очевидна сама по себѣ, то они не пришли бы къ своимъ новымъ принципамъ права, а потому намъ нечего было бы и говорить о римскихъ юристахъ, ибо здѣсь мы имѣемъ въ виду историко-генетическое развитіе именно принциповъ права.

Но вотъ что̀ далеко не очевидно, и что̀ однакоже открыли римскіе юристы. Всѣ фактическія отношенія и *сами по себѣ* имѣютъ свои собственныя правила или нормы, независимо отъ правилъ или нормъ, установляемыхъ для нихъ правомъ въ объективномъ смыслѣ. Этими правилами или нормами обусловливается самое существованіе даннаго фактическаго отношенія, т.-е. еслибы данное фактическое отношеніе не было подчинено извѣстнымъ собственнымъ своимъ правиламъ, нормамъ, то и самого этого фактическаго отношенія вовсе не существовало бы. Слѣдовательно эти правила или нормы *существенны* для даннаго фактическаго отношенія, или—что̀ все равно—извѣстными правилами, нормами, опредѣляется, характеризуется сущность каждаго однороднаго или однопредметнаго фактическаго отношенія, какъ нѣчто въ немъ непреходящее или постоянное, необходимое и неизмѣнное или непреложное, помимо всего, что̀ въ немъ есть преходящаго или непостояннаго, случайнаго и измѣнчиваго, а именно—помимо тѣхъ безчисленно-многоразличныхъ образовъ или формъ, въ какихъ сущность фактическаго отношенія проявляется въ жизни. Слѣдовательно собственныя правила, нормы фактическаго отношенія вытекаютъ прямо изъ самой сущности даннаго фактическаго отношенія, а не изъ права, не изъ юридическихъ нормъ или законовъ, и несмотря на то, что эти правила или нормы не поставляются правомъ, законами, они имѣютъ юридически-обязательное дѣйствіе, юридически-обязательную силу, а потому имѣютъ и юридическія послѣдствія, т.-е. ими установляются извѣстныя права и обязанности.

Напримѣръ, сущность узуфрукта состоитъ, какъ уже было помянуто, въ томъ, что извѣстное лицо не только держитъ въ

своемъ владѣніи чужую вещь, не только *употребляетъ* ее самоё, но и *пользуется* ею, т.-е. беретъ въ свою пользу, въ свою собственность плоды отъ этой вещи; ибо еслибы пользующійся чужою вещью не бралъ плодовъ въ свою пользу, не могъ пользоваться чужою вещью, а могъ бы только употреблять ее, тогда нельзя было бы и говорить объ этомъ отношеніи между нимъ и собственникомъ вещи, какъ о пользованіи чужою вещью, какъ объ узуфруктѣ. Слѣдовательно первое правило узуфрукта, вытекающее изъ самой сущности его, какъ фактическаго отношенія, существенно отлично отъ всѣхъ прочихъ фактическихъ отношеній, напримѣръ отъ употребленія чужой вещи, а слѣдовательно первое правило, или норма этого фактическаго отношенія *самого по себѣ*, помимо его опредѣленія правомъ и помимо всѣхъ его случайныхъ формъ, состоитъ въ томъ, что собственникъ вещи обязанъ предоставлять плоды съ нея въ пользу узуфруктуарія, который имѣетъ право на эти плоды.

Далѣе, изъ самой же сущности узуфрукта, какъ фактическаго отношенія самого по себѣ, вытекаетъ и второе правило: узуфруктуарій обязанъ сохранить субстанцію вещи, слѣдовательно онъ не имѣетъ права ни истребить, ни бросить, ни отчуждить ее; хозяинъ же вещи имѣетъ право на это. Далѣе, изъ самой сущности узуфрукта какъ фактическаго отношенія самого по себѣ, вытекаетъ третье правило: узуфруктуарій обязанъ возвратить хозяину вещь, которою онъ пользуется, т.-е. хозяинъ имѣетъ право требовать этого возвращенія, такъ какъ еслибы узуфруктуарій не былъ обязанъ возвратить вещь ея хозяину, то это фактическое отношеніе было бы не пользованіемъ чужою вещью, а ея владѣніемъ какъ собственностью. Наконецъ, изъ самой же сущности узуфрукта, какъ фактическаго отношенія самого по себѣ, вытекаетъ и четвертое правило: вещи, которыми не иначе можно пользоваться, какъ истребляя ихъ, каковы, напримѣръ, съѣстные припасы, освѣтительные матеріалы и т. п., или же отчуждая ихъ, каковы, напримѣръ, наличныя деньги, — не могутъ быть предметами того фактическаго отношенія, которое называется узуфруктомъ, и слѣдовательно такія вещи не могутъ быть отдаваемы хозяиномъ въ пользованіе другому лицу (на это онъ не имѣетъ права), а могутъ быть отдаваемы другимъ образомъ, напри-

мѣръ—наличныя деньги можно дать взаймы и т. п. Поэтому когда впослѣдствіи римское право допустило пользованіе и вещей истребляемыхъ, потребляемыхъ, напримѣръ съѣстныхъ припасовъ и даже отчуждаемыхъ, напримѣръ денегъ, то оно не смѣло назвать этого отношенія узуфруктомъ, а назвало его „какъ бы узуфруктъ“ (quasi ususfructus) въ отличіе отъ истиннаго узуфрукта (verus ususfructus).

Подобнымъ же образомъ и всѣ вообще фактическія отношенія имѣютъ свои собственныя правила, нормы сами по себѣ, вытекающія изъ самой сущности, природы вещи (rei natura) и установляющія права и обязанности между состоящими въ нихъ лицами, независимо отъ того, каковы будутъ юридическія постановленія, обязательныя для фактическихъ отношеній. Поэтому еслибы въ жизни возникло какое-либо небывалое фактическое отношеніе,—напримѣръ еслибы въ древнемъ Римѣ возникло страхованіе, слѣдовательно отношеніе между отдающимъ и берущимъ на страхъ, и еслибы право не успѣло подчинить этого совершенно новаго фактическаго отношенія *своимъ* правиламъ, нормамъ, а между тѣмъ въ этотъ промежутокъ времени явился бы споръ между лицами, состоящими въ этомъ фактическомъ отношеніи, — то римскій юристъ нисколько не затруднился бы рѣшить этотъ споръ; ибо онъ нашелъ бы вполнѣ состоятельными основаніями для этого рѣшенія въ представленныхъ правомъ нормахъ этого фактическаго отношенія, т.-е. въ тѣхъ, которыя вытекаютъ изъ самой сущности этого фактическаго отношенія. Что у римлянъ это дѣйствительно было такъ— доказывается тѣмъ, что римскіе юристы *въ большей части* случаевъ руководствовались при рѣшеніи разныхъ юридическихъ вопросовъ не инымъ чѣмъ, какъ именно собственными правилами, нормами даннаго фактическаго отношенія, которыя они умѣли съ такимъ изумительнымъ искусствомъ, съ такимъ чрезвычайнымъ практическимъ тактомъ выводить изъ самой сущности даннаго фактическаго отношенія; ибо въ большинствѣ случаевъ оказывалось, что вовсе не было постановлено закономъ никакихъ правилъ, нормъ, и что даже не существовало юридическихъ обычаевъ на этотъ счетъ.

Отсюда прямо уже слѣдуетъ, что для того, чтобы дѣлать подобные выводы и чтобы затѣмъ пользоваться ими для

практическаго рѣшенія всѣхъ представляющихся въ жизни фактическихъ отношеній, необходимо юристу прежде всего понять сущность даннаго фактическаго отношенія, какъ оно есть само по себѣ, по своей природѣ, или—выразумѣть его, открыть въ немъ разумъ, духъ, очистивъ, такъ сказать, его зерно, освободивъ его отъ всѣхъ скрывающихъ его покрововъ, устранивъ отъ него всѣ случайныя формы и обративъ вниманіе только на существенное въ немъ. Это необходимо не только юристу, но и законодателю, когда онъ захочетъ подчинить фактическое отношеніе своимъ правиламъ, нормамъ, для него обязательнымъ, дабы, съ одной стороны, предупредить споры между лицами, состоящими между собой только въ фактическомъ отношеніи, а съ другой стороны,—дать въ руководство судьямъ твердыя правила, нормы, на основаніи которыхъ они обязаны рѣшать возникающіе споры, установляя эти свои правила, нормы согласно съ природою, разумомъ фактическихъ отношеній и полагая эту природу, разумъ въ основаніе своихъ законопостановленій, какъ ихъ природное разумное основаніе.

Итакъ самое право, по сущности своей, имѣетъ своимъ разумнымъ первоснованіемъ, своимъ первоисточникомъ, словомъ—своимъ верховнымъ принципомъ, не что иное, какъ природу, разумъ фактическаго отношенія, или—что все равно —природа, разумъ всякаго фактическаго отношенія самого по себѣ, а слѣдовательно и всякаго юридическаго отношенія, въ которое превращается правомъ фактическое отношеніе, есть верховный принципъ права въ объективномъ смыслѣ, а слѣдовательно и всѣхъ основанныхъ на немъ правъ въ субъективномъ смыслѣ съ соотвѣтствующими имъ юридическими обязанностями, словомъ,—верховный принципъ права вообще, какъ въ объективномъ, такъ и въ субъективномъ смыслѣ. Вотъ на такую-то природу, на такой-то разумъ фактическихъ отношеній и обращали свое особенное вниманіе римскіе юристы, признавъ ихъ верховнымъ принципомъ права вообще. Назвать сущность фактическаго отношенія *природою* римскіе юристы имѣли полное право, потому что слово „природа“, „натура“ имѣетъ много значеній, и между прочимъ оно значитъ также *сущность, естество* чего-либо. Но изъ этого видно, что слово „natura“ у римскихъ юристовъ существенно отличалось отъ

слова „φύσις“ у стоиковъ и отъ слова „natura“ у Цицерона, какъ ихъ верховнаго принципа права; ибо у стоиковъ и у Цицерона слово „природа“ значило или существенное въ мірѣ вообще, какъ разумное въ немъ, или существенное въ душѣ человѣческой въ особенности, какъ ея разумная часть или сила. У римскихъ же юристовъ слова: „природа“ (natura) или „природа вещи“ (rerum natura), въ смыслѣ ихъ верховнаго принципа права, значили сущность всякаго даннаго фактическаго отношенія, а слѣдовательно и юридическаго.

Далѣе, сущность фактическаго, а слѣдовательно и юридическаго отношенія римскіе юристы имѣли полное право назвать *разумомъ* (ratio), потому что это слово имѣло у нихъ много значенія, и между прочимъ оно значило также внутренній смыслъ, духъ, слѣдовательно то же, что̀ и сущность, природа чего-либо. Но изъ этого видно, что слово „ratio“ у римскихъ юристовъ отличается и отъ слова „νοῦς“ у стоиковъ, и отъ слова „ratio“ у Цицерона, какъ ихъ верховнаго принципа права; ибо и у стоиковъ, и у Цицерона слово „разумъ“ означало разумное въ мірѣ вообще и разумное въ человѣческой душѣ въ особенности. У римскихъ же юристовъ слова „разумъ“ (ratio) или „природный разумъ“ (naturalis ratio), въ смыслѣ ихъ верховнаго принципа права, означали разумъ, смыслъ, духъ, а слѣдовательно и сущность, природу, натуру всякаго фактическаго, а потому и юридическаго отношенія, и въ связи съ такимъ значеніемъ означали еще также природное разумное основаніе права (naturalis ratio juris), т.-е. разумную причину, основанную на самой сущности фактическаго отношенія, той юридической нормы, которую постановляли законъ, право въ объективномъ смыслѣ, превращая чрезъ то фактическое отношеніе въ юридическое.

Такое разумное природное основаніе права (naturalis ratio juris) выражали римскіе юристы также и словомъ *необходимость* (necessitas), разумѣя подъ нею такую причину установленія закономъ извѣстныхъ правилъ, нормъ, которая обусловливается самою необходимостью, т.-е. сущностью, природою, или разумомъ (смысломъ, духомъ) того фактическаго отношенія, которое опредѣляется, нормируется, регулируется закономъ, правомъ, такъ что этими именно правилами, нормами *необхо-*

димо должно быть опредѣлено фактическое отношеніе такъ, а не иначе, ибо того необходимо требовала его природа или его разумъ. Напримѣръ, если законъ, право требуютъ, чтобы узуфруктъ состоялъ въ пользованіи плодами чужой вещи, то это требованіе необходимо вытекаетъ изъ природы, разума узуфрукта, какъ фактическаго отношенія самого по себѣ; далѣе, если право требуетъ, чтобы пользующійся чужою вещью сохранялъ ея субстанцію, дабы онъ могъ возвратить ее собственнику, то это требованіе также необходимо вытекаетъ изъ природы, разума пользованія; наконецъ, если право не дозволяетъ, чтобы предметомъ узуфрукта была вещь потребляемая, то это запрещеніе также необходимо вытекаетъ изъ природы, разума пользованія.

Слѣдовательно разумное природное основаніе права, юридическихъ законовъ есть не что иное, какъ необходимость (necessitas), въ смыслѣ природы (natura) или разума (ratio) даннаго фактическаго, а потому и юридическаго отношенія. Самое выраженіе: „разумное природное основаніе права" (naturalis ratio juris) произошло вслѣдствіе соединенія однозначащихъ у римскихъ юристовъ словъ: „природа" (natura) и „разумъ" (ratio), такъ какъ и тѣмъ, и другимъ словомъ выражается одно и то же понятіе — необходимости (necessitas). Выраженіе „naturalis ratio" римскіе юристы употребляли въ особенности тогда, когда въ какомъ-либо юридическомъ законѣ хотѣли отличить тѣ, что основывается на самой сущности, природѣ или разумѣ фактическаго отношенія, отъ того, что имѣетъ также разумное основаніе, но не обусловлено необходимостью, т.-е. не вытекаетъ изъ самой природы или разума фактическаго отношенія, какъ бы изнутри его, а что обусловливается внѣшнею цѣлью, достиженіе которой имѣетъ въ виду законъ, именно пользою (utilitas) для частныхъ интересовъ гражданъ въ ихъ совокупности или для гражданскаго общества. Такое разумное основаніе закона, обусловливаемое такою пользою или состоящее въ такой пользѣ, римскіе юристы назвали „гражданскимъ разумнымъ основаніемъ" (civilis ratio) права (juris), потому что это основаніе имѣетъ въ виду пользу гражданъ (civium). Иногда римскіе юристы выражали это „гражданское разумное основаніе" (civilem rationem) словами: „ради пользы" (utili-

tatis causa), въ томъ смыслѣ, что такой-то законъ предписывалъ то или другое „ради пользы", въ чемъ и состояло „гражданское разумное основаніе" этого юридическаго закона.

Римскіе юристы признавали: 1) что всякій юридическій законъ долженъ имѣть природное разумное основаніе, но что кромѣ того онъ можетъ имѣть и въ самомъ дѣлѣ часто имѣетъ и гражданское разумное основаніе, совпадающее съ природнымъ; 2) что если законъ не имѣетъ природнаго разумнаго основанія, то онъ долженъ имѣть по крайней мѣрѣ гражданское разумное основаніе. Разительный примѣръ гражданскаго разумнаго основанія представляетъ земская давность. Природа собственности требуетъ, чтобы вещь оставалась за собственникомъ, хозяиномъ вещи до тѣхъ поръ, пока онъ самъ не отчуждитъ ее (alienatio) или не оставитъ, не броситъ ея (derilictio). Согласный съ этой натурой законъ былъ бы основанъ на природѣ, разумѣ, необходимости и имѣлъ бы природную разумность (naturalem rationem). Но ради пользы постановляется въ положительныхъ законодательствахъ, что если собственникъ не владѣлъ и не пользовался своею вещью въ продолженіе извѣстнаго времени, а ею владѣло и пользовалось другое лицо добросовѣстно, т.-е. признавая себя ея собственникомъ, то по истеченіи извѣстнаго, постановленнаго законами, срока эта вещь становится собственностью послѣдняго лица. Это-то и называется *давностью* (praescriptio); у насъ, напримѣръ, опредѣлена десятилѣтняя земская давность. Польза или гражданское разумное основаніе этого закона состоитъ въ томъ, чтобы избѣжать непрестаннаго возникновенія споровъ, процессовъ о собственности и, слѣдовательно, чтобы придать собственности извѣстную прочность или, какъ выражались римскіе юристы, чтобы собственность (proprietas) не была неизвѣстною (incerta), т.-е. чтобы можно было знать во всякій данный моментъ, кому принадлежитъ данная вещь, или же, какъ думали нѣкоторые новые философы-юристы (напримѣръ послѣдователь Гегеля, Мишле́), чтобы хозяинъ имѣлъ должное попеченіе о своей собственности, не переставая владѣть и пользоваться ею, — ибо владѣніе и пользованіе суть одни изъ существенныхъ правъ собственника (domini), — и особенно необходимо это относительно

земли, дабы она не оставалась въ запустѣніи, чтò вредитъ самому обществу, государству.

Такъ какъ и природное, и гражданское разумныя основанія суть равно ratione juris, т.-е. разумныя основанія, имѣющіяся въ виду при установленіи извѣстнымъ закономъ, правомъ юридическихъ правилъ, нормъ, опредѣляющихъ извѣстныя отношенія, то поэтому римскіе юристы и то и другое разумное основаніе называли rationes juris, т.-е. разумными основаніями права въ объективномъ смыслѣ. Но можетъ быть постановленъ—и въ самомъ дѣлѣ иногда постановляется—и такой законъ, который не имѣетъ никакого разумнаго основанія права, ни природнаго, ни гражданскаго. О такомъ законѣ римскіе юристы говорили, что онъ установленъ „противно разумному основанію права (contra rationem juris)“ или, еще полнѣе и точнѣе,—„противъ *всякаго* разумнаго основанія права (contra omnem rationem juris)“. Еслибы, напримѣръ, законъ постановилъ, что предметомъ узуфрукта не можетъ быть земля, это было бы „противъ всякаго основанія права“; ибо нѣтъ никакой необходимости въ такомъ законѣ и нельзя признать его пользы для гражданъ. И такихъ законовъ было не мало въ римскомъ правѣ; особенно много было ихъ издано во времена императоровъ, какъ ихъ законопостановленія (constitutiones principum).

Римскіе юристы и такіе законы, которые были изданы противъ всякаго разумнаго основанія права, признавали также обязательными юридически: „суровый законъ есть все же законъ (dura lex—sed lex)“,—говорили они,—и долженъ быть соблюдаемъ, хотя и не имѣетъ разумнаго основанія. Однакоже римскіе юристы говорили, что такой законъ долженъ быть примѣняемъ лишь въ самомъ ограниченномъ смыслѣ, такъ что юристъ, при рѣшеніи относящихся сюда юридическихъ вопросовъ и случаевъ, дѣлъ, долженъ ограничиваться самымъ строгимъ, тѣснымъ толкованіемъ такого закона (interpretatione strictissima). Римскіе юристы выражали это такъ: „Чтò принято противно разумному основанію права, того не должно распространять на послѣдовательные изъ него выводы (Quod contra rationem juris receptum est, non est producendum ad consequentias)“. Еслибы, напримѣръ, было запрещено уста-

новлять узуфруктъ на землю, то не слѣдовало бы юристу распространять это запрещеніе на ископаемыя, находящіяся въ нѣдрахъ земли.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что всѣ правила или нормы, выводимыя изъ природы, изъ природнаго разумнаго основанія, изъ необходимости, и *прямо* не отмѣненныя правомъ въ объективномъ смыслѣ, должны быть юридически обязательными для лицъ, состоящихъ въ извѣстномъ отношеніи, должны быть примѣняемы судьею къ даннымъ отношеніямъ точно такъ, какъ еслибы они были *прямо* установлены правомъ, а слѣдовательно и всѣ фактическія отношенія—поскольку право оставило ихъ безъ опредѣленія — должны имѣть такія же юридическія послѣдствія, какъ и юридическія отношенія. Вотъ почему самое важное, даже необходимое дѣло судьи, вообще юриста, при рѣшеніи юридическихъ вопросовъ, это—взойти къ природѣ, къ природному разумному основанію даннаго фактическаго отношенія. Вотъ въ какомъ смыслѣ природа служила для римскихъ юристовъ неизсякаемымъ источникомъ, изъ котораго они черпали правила или нормы для рѣшенія безконечно-разнообразнаго множества юридическихъ вопросовъ, случаевъ, дѣлъ, непрестанно возникающихъ въ жизни людей, какъ членовъ извѣстнаго общественнаго союза. Вотъ въ какомъ смыслѣ природу, природное разумное основаніе можно назвать верховнымъ принципомъ права, впервые открытымъ римскими юристами. Что же касается гражданскаго разумнаго основанія, то на него смотрѣли римскіе юристы тоже какъ на принципъ права, но уже подчиненный верховному принципу права, что̀ и вѣрно; ибо *польза*, составляющая сущность гражданскаго разумнаго основанія, всегда должна подчиняться *необходимости*, составляющей сущность природнаго разумнаго основанія.

На верховный принципъ права, открытый впервые римскими юристами, обратилъ въ наше время должное вниманіе *Савиньи*—глава исторической школы юристовъ,—равно какъ и всѣ его послѣдователи. Но изъ всѣхъ этихъ послѣдователей наиболѣе занялся открытіемъ и разъясненіемъ въ разныхъ юридическихъ учрежденіяхъ этого принципа и выводовъ изъ него современный намъ юристъ *Лейстъ* (*Leist*—„Civilistische Abhandlungen“), который, впрочемъ, не только не придержи-

вается рабски ученій основанной Савиньи исторической школы юристовъ, но даже отступаетъ отъ него во многихъ существенныхъ отношеніяхъ, самостоятельно прокладывая себѣ новый путь.

Въ открытіи или самостоятельномъ поставленіи сказанныхъ новыхъ принциповъ права состоитъ необыкновенно важная заслуга римскихъ юристовъ какъ философовъ. Но, признавая эту заслугу, мы не должны преувеличивать ее и чрезъ то впадать въ односторонность, въ какую впадаетъ между прочимъ и Лейстъ. Конечно, мы должны признать, что юристъ, при опредѣленіи юридическихъ отношеній и учрежденій, институтовъ, долженъ восходить къ тѣмъ фактическимъ отношеніямъ, которыя лежатъ въ ихъ основѣ, и, взойдя къ фактическимъ отношеніямъ, долженъ стараться постичь ихъ природу, разумъ, необходимость, какъ разумное основаніе ихъ собственныхъ нормъ и правилъ, которыми они нормируются и регулируются сами по себѣ, независимо отъ права,—словомъ, найти то, что римскіе юристы называютъ *природою* (natura) или *природнымъ разумнымъ основаніемъ* (naturalis ratio). Но на этомъ не долженъ останавливаться юристъ при изученіи юридическихъ отношеній, юридическихъ учрежденій, институтовъ, вообще — права въ объективномъ смыслѣ; другими словами,—нельзя соглашаться, чтобы природа, разумъ были верховнымъ принципомъ права въ томъ смыслѣ, какой придается ему, напримѣръ, Лейстомъ,—именно, въ смыслѣ единственнаго абсолютнаго первоисточника права вообще. Напротивъ, мы должны признать верховный принципъ права римскихъ юристовъ не болѣе какъ за одинъ изъ тѣхъ принциповъ права, которые только въ своемъ соединеніи съ другими принципами права могутъ привести насъ къ всестороннему, а слѣдовательно и вполнѣ вѣрному воззрѣнію на правопонятіе.

Въ непосредственной связи съ принципами права, впервые открытыми римскими юристами, находятся нѣкоторыя ихъ опредѣленія понятій права естественнаго, права гражданскаго и права народовъ (juris naturalis, juris civilis, juris gentium). Разъяснимъ эти понятія, насколько это нужно для нашей спеціальной цѣли, опустивъ всѣ историческія частности и подробности, относящіяся собственно къ исторіи римскаго права.

б) Опредѣленіе понятій: естественное право, гражданское право и право народовъ. Мы находимъ у римскихъ юристовъ три опредѣленія *естественнаго* или *природнаго права* (juris naturalis); на первомъ мѣстѣ мы ставимъ то, которое находится въ непосредственной связи съ ихъ верховнымъ принципомъ права, а именно: естественное право есть совокупность юридическихъ правилъ, нормъ, которыя вытекаютъ изъ природы, изъ природнаго разума. Въ этомъ смыслѣ римскіе юристы говорили о естественномъ правѣ: „То право, которое установляется у всѣхъ людей природнымъ разумомъ, — оно-то и соблюдается у всѣхъ народовъ равномѣрно (Jus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur)". На второмъ мѣстѣ мы ставимъ то опредѣленіе естественнаго права, которое римскіе юристы вывели изъ Цицеронова взгляда на сущность права; они говорили: „Чтò всегда есть равное и доброе, тò называется правомъ, каково есть право природное (Quod semper aequum et bonum est, jus dicitur, ut est jus naturale)". Здѣсь подъ „равнымъ (aequum)" разумѣется согласное съ тѣмъ, чтò Цицеронъ называетъ „равенствомъ (aequitas)", а подъ „добрымъ (bonum)"—тò, что Цицеронъ называлъ „честнымъ (honestum)" вообще или „праведнымъ и справедливымъ (justum)" въ особенности. Слѣдовательно естественное право есть доброе вообще и праведное и справедливое въ особенности, вытекающее изъ природы человѣка или изъ его разума, въ смыслѣ Цицероновомъ.

Наконецъ, третье опредѣленіе естественнаго права, встрѣчаемое у римскихъ юристовъ, таково: „Естественное право есть то, которому природа научила всѣхъ животныхъ; ибо это право не есть право особенное человѣческаго рода, а есть право, общее всѣмъ животнымъ, какія родятся на сушѣ и въ водѣ, а также и птицамъ. Изъ него происходитъ соединеніе самца и самки, которое мы называемъ супружествомъ; изъ него же происходитъ рожденіе дѣтей, ибо мы видимъ, что и прочія животныя, даже дикія, руководятся опытнымъ сознаніемъ этого права (Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur,

avium quoque commune est. Hinc descendit maris et foeminae conjunctio, quam nos matrimonium appelamus, hinc liberorum procreatio; videmus enim cetera quoque animalia, feros etiam, istius juris peritia censeri)“.

Послѣднее опредѣленіе естественнаго права римскіе юристы не могли позаимствовать ни у стоиковъ прямо, непосредственно, ни у Цицерона; ибо, какъ мы видѣли, по ученію стоиковъ и Цицерона, право можетъ имѣть мѣсто *только* между *разумными* существами, каковы боги и люди, слѣдовательно отнюдь не между неразумными животными. Откуда взяли римскіе юристы свое третье опредѣленіе естественнаго права — неизвѣстно. Впрочемъ это опредѣленіе не имѣло у нихъ никакого дальнѣйшаго—ни теоретическаго, ни практическаго—значенія, т.-е. изъ него не дѣлали римскіе юристы никакихъ теоретическихъ выводовъ и никакого практическаго приложенія, такъ что оно стоитъ у нихъ совершенно изолированно отъ всѣхъ ихъ юридическихъ понятій и положеній; поэтому мы и поставили это опредѣленіе естественнаго права на третье и послѣднее мѣсто, упомянувъ о немъ только для полноты.

Отъ естественнаго, природнаго права римскіе юристы отличали *гражданское право* (jus civile), въ смыслѣ положительнаго права. Главныхъ опредѣленій гражданскаго права мы находимъ у римскихъ юристовъ два, но второе съ тремя видами. На первомъ мѣстѣ ставимъ мы и здѣсь то опредѣленіе, которое находится въ непосредственной связи съ ихъ „гражданскимъ разумомъ“ (civili ratione), какъ принципомъ права.

Если юридическія правила или юридическія нормы были основаны на гражданскомъ разумѣ, слѣдовательно имѣли въ виду *пользу* (utilitatem), то такое гражданское право опредѣляли римскіе юристы слѣдующимъ образомъ: „Гражданское право есть то право, которое полезно всѣмъ или многимъ въ какомъ-либо государствѣ (Jus civile est, quod omnibus aut pluribus in quaque civitate utile est)“.

На второе мѣсто мы ставимъ то главное опредѣленіе, которое отдаляется отъ перваго опредѣленія, а слѣдовательно и отъ гражданскаго разума, какъ принципа права, а именно: если римскіе юристы не обращали вниманія на то, основаны ли юридическіе законы на гражданскомъ разумѣ, или нѣтъ, то

совокупность ихъ, какъ единое цѣлое, они также называли гражданскимъ правомъ (jus civile), но при этомъ отличали самый обширный, болѣе тѣсный и, наконецъ, самый тѣсный смыслъ этого выраженія, какъ три вида второго главнаго опредѣленія. Такъ о гражданскомъ правѣ въ самомъ обширномъ смыслѣ они говорили: „Право, которое установилъ для себя какой-либо народъ, есть его собственное право и называется гражданскимъ правомъ, какъ бы собственнымъ правомъ самого государства (Quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsium proprium est, vocaturque jus civile, quasi jus proprium ipsivae civitatis)". Это тѣ же, что теперь называютъ вообще положительнымъ правомъ даннаго государства.

Въ болѣе тѣсномъ смыслѣ опредѣляли римскіе юристы гражданское право, что „оно есть собственное право *нашего* государства (jus proprium nostrae civitatis)". Это—тѣ, что теперь называется положительнымъ правомъ римскаго государства, или, короче, римскимъ правомъ.

Наконецъ, въ самомъ тѣсномъ смыслѣ римскіе юристы опредѣляли гражданское право такъ: „оно есть право собственное римскихъ гражданъ (jus proprium civium romanorum)". Это—то римское право, которое распространяетъ свою юридическую обязательную силу *только* на тѣхъ лицъ, которымъ были присвоены права римскаго гражданина, за исключеніемъ всѣхъ прочихъ временныхъ или даже постоянныхъ обитателей римскаго государства.

На *право народовъ* (jus gentium) римскіе юристы смотрѣли какъ на нѣчто среднее между естественнымъ правомъ, съ одной стороны, и правомъ гражданскимъ, съ другой. Слѣдовательно у римскихъ юристовъ оно вовсе не имѣло значенія того, что теперь называется международнымъ правомъ (jus inter gentes). Опредѣляя право народовъ, римскіе юристы: 1) отождествляли его съ естественнымъ правомъ, отличая отъ права гражданскаго; въ этомъ смыслѣ они говорили, что „право народовъ есть право, общее всѣмъ людямъ; право, которое соблюдается равномѣрно у всѣхъ народовъ, которое на природномъ разумномъ основаніи сохраняется равномѣрно всѣми народами; что оно произведено самимъ родомъ человѣческимъ (Jus commune omnium hominum; jus, quod apud omnes po-

pulos peraeque custoditur, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servitur; ipso genere humano proditum est)“. Или 2) право народовъ отличаютъ римскіе юристы не только отъ гражданскаго, но и отъ естественнаго права. Въ такомъ случаѣ подъ правомъ народовъ они понимали общее народамъ положительное право; такъ, напримѣръ, рабство (servitus) римскіе юристы признавали учрежденіемъ, институтомъ права народовъ, говоря, что *по природѣ* всѣ люди свободны. Этому-то праву народовъ подчинялись въ предѣлахъ римскаго государства всѣ свободные люди, которые не были римскими гражданами (cives romani), т.-е. не имѣли правъ, присвоенныхъ исключительно римскимъ гражданамъ. Въ этомъ, второмъ, значеніи право народовъ есть нѣчто среднее между естественнымъ правомъ и правомъ гражданскимъ, ибо принципъ права народовъ не есть ни природа, ни природное разумное основаніе, ни необходимость, что̀ было ближайшимъ принципомъ естественнаго права; онъ не есть также ни гражданское разумное основаніе, ни польза, т.-е. полезное римскому государству,—что̀ было ближайшимъ принципомъ гражданскаго права,—но и то, и другое вмѣстѣ, потому что, съ одной стороны, народы составляютъ одинъ и тотъ же родъ человѣческій, въ которомъ факты, бытовыя, жизненныя отношенія вытекаютъ изъ природы, природнаго разумнаго основанія, необходимости, а съ другой стороны каждый народъ, каждое государство имѣетъ свое гражданское право, ближайшій принципъ котораго есть гражданское разумное основаніе, польза.

Намъ остается еще разъяснить опредѣленія нѣкоторыхъ другихъ главныхъ понятій, составленныхъ римскими юристами подъ вліяніемъ чисто греческой философіи, или же подъ вліяніемъ Цицерона. Это — опредѣленіе понятій: права вообще (juris), правды и справедливости, или правосудія (justitiae) и правовѣдѣнія (jurisprudentiae).

Мы находимъ у римскихъ юристовъ такое опредѣленіе права вообще: „jus est ars boni et aequi“. Подъ словомъ jus здѣсь разумѣется то̀, что̀ греческіе философы называли τὸ δίκαιον, а Цицеронъ — justum; подъ словомъ ars здѣсь разумѣется то̀, что̀ греческіе философы называли τέχνη, т.-е. практическое знаніе или умѣніе. Наконецъ, слово bonum значитъ

то̀ же, что̀ Цицеронъ называлъ honestum, т.-е. доброе вообще, а aequum—что̀ согласно по Цицерону съ aequitate или aequabilitate (равенствомъ). Итакъ опредѣленіе: jus est ars boni et aequi значитъ: „праведное и справедливое есть практическое умѣнье, т.-е. выраженное въ дѣятельности знаніе добраго и согласнаго съ равенствомъ“, составляющимъ, по Цицерону, сущность гражданскаго права. Отсюда видно, что это опредѣленіе права вообще, встрѣчаемое у римскихъ юристовъ, составлено согласно съ воззрѣніями греческихъ философовъ, но преимущественно согласно съ воззрѣніемъ Цицерона.

Правду и справедливость или *правосудіе* (justitia) римскіе юристы опредѣляютъ такъ: „правда и справедливость есть постоянная и непрерывная воля (хотѣніе) воздавать каждому свое право“, т.-е. ему принадлежащее (Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuere). Это опредѣленіе составлено римскими юристами частью (именно въ первой его половинѣ) по Аристотелеву опредѣленію добродѣтели, частью же (во второй половинѣ) по двумъ Цицероновымъ опредѣленіямъ правды и справедливости.

Наконецъ, слово *правовѣдѣніе* римскіе юристы опредѣляютъ такъ: „Правовѣдѣніе есть знаніе божественныхъ и человѣческихъ вещей, дѣлъ, и наука о праведномъ и справедливомъ и неправедномъ и несправедливомъ (Jurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, justi atque injusti scientia)“. Первая половина этого опредѣленія согласна съ Цицероновымъ опредѣленіемъ слова „мудрость“ (но не „правовѣдѣніе“), а вторая половина прибавлена самими римскими юристами въ томъ смыслѣ, что праведное и справедливое и неправедное и несправедливое есть предметъ науки права.

III. *Эклектики-перипатетики.* Какъ новые академики старались возвратиться къ ученію основателя Древней Академіи, Платона, но при этомъ впали въ эклектизмъ, допустившій измѣненія въ этомъ ученіи, — такъ одновременно съ ними и перипатетики обратились прямо къ сочиненіямъ основателя своей школы, Аристотеля,—съ которыми весьма мало тогда были знакомы сами перипатетики,—занявшись ихъ истолкованіемъ, составленіемъ на нихъ комментаріевъ, гдѣ также отчасти допустили нѣкоторыя измѣненія въ ученіи Аристотеля, такъ что

эклектизмъ проявился у нихъ гораздо слабѣе, нежели у новыхъ академиковъ и даже слабѣе, нежели у стоиковъ.

Такъ какъ вся философская дѣятельность этихъ перипатетиковъ до самаго появленія неоплатонизма состояла исключительно въ комментаріяхъ на сочиненія Аристотеля, то мы не будемъ распространяться объ этихъ эклектикахъ-перипатетикахъ, а ограничимся указаніемъ только на двѣ личности, отличавшіяся, сравнительно съ прочими, наибольшею самостоятельностью: это были Андроникъ и ученикъ его Боэѳъ.

Андроникомъ начинается рядъ эклектиковъ-перипатетиковъ. Онъ былъ родомъ съ острова Родоса и въ половинѣ перваго столѣтія до Р. Х. былъ главою философской школы въ Аѳинахъ. Онъ издалъ сочиненія Аристотеля и тѣмъ способствовалъ изученію Аристотелева ученія изъ самаго же источника; онъ же первый написалъ комментаріи на нѣкоторыя изъ этихъ сочиненій, гдѣ явился самостоятельнымъ эклектикомъ-перипатетикомъ.

Еще самостоятельнѣе былъ ученикъ Андроника *Боэѳъ*, родомъ изъ Сидона. Онъ отчасти примѣшалъ къ Аристотелеву ученію стоическое ученіе, утверждая, напримѣръ, въ духѣ стоическаго матеріализма, что не форма есть первая субстанція, а матерія, вещество, и объясняя „сообразное съ природою" стоиковъ такъ, что первѣйшій предметъ вожделѣнія для человѣка, это—онъ самъ, а все прочее имѣетъ значеніе только по отношенію къ нему.

Наконецъ, упомянемъ о тѣхъ эклектикахъ, которые не могутъ быть причислены ни къ какой особой философской школѣ.

IV. *Эклектики внѣ опредѣленныхъ философскихъ школъ.* Эти философы были эклектиками не въ строго-научномъ смыслѣ этого слова, ибо они просто выбирали изъ разныхъ философскихъ школъ тѣ отдѣльныя ученія, которыя имъ почему-либо особенно нравились, и передавали ихъ въ своихъ сочиненіяхъ и урокахъ только во внѣшней связи, не думая о томъ, чтобы соединить ихъ внутреннею связью и чрезъ то привесть въ цѣлостную философскую систему.

Число такихъ эклектиковъ, которые отважились заявить о себѣ, что они не принадлежатъ ни къ какой философской

школѣ, было весьма незначительно, и притомъ это все были спеціалисты по другимъ частямъ, занимавшіеся философіею не какъ главнымъ предметомъ, а только въ связи съ какою-нибудь своею спеціальностью, преимущественно съ реторикой и съ врачебнымъ искусствомъ. Изъ эклектиковъ-реторовъ особенно замѣчательны Діонъ Хризостомъ и Лукіанъ, а изъ врачей—знаменитый римскій врачъ Клавдій Галенъ.

Діонъ Хризостомъ, родомъ изъ Прузы, жившій въ концѣ I-го и началѣ II-го столѣтія по Р. Х., затрогиваетъ всевозможные этическіе вопросы, выбирая для ихъ рѣшенія матеріалъ изъ ученій разныхъ философовъ и стараясь популяризировать эти ученія и примѣнять ихъ къ разнымъ даннымъ случаямъ. Задачу философіи поставляетъ онъ, какъ и стоики, въ леченіи людей отъ нравственныхъ недостатковъ, и полагаетъ, что счастье состоитъ единственно въ добродѣтели. Идеалами были для него: во-первыхъ, Сократъ, но въ смыслѣ только превосходнаго проповѣдника нравственности, а не научнаго дѣятеля, какимъ онъ былъ въ самой дѣйствительности; а за нимъ — Діогенъ-циникъ, котораго онъ восхваляетъ только за то, что онъ старался не имѣть никакихъ потребностей; но при этомъ Діонъ не обратилъ вниманія на существенные принципы цинической этики. Наконецъ, особенно замѣтно вліяніе на Діона Платонова ученія о нравственности. Словомъ, во всѣхъ отношеніяхъ Діонъ есть не болѣе, какъ эклектикъ безъ всякаго руководнаго принципа и безъ всякой системы.

Въ подобномъ же отношеніи къ философіи находился и *Лукіанъ*, родомъ изъ г. Самосата, жившій во II-мъ вѣкѣ по Р. Х., и написавшій нѣсколько сочиненій преимущественно сатирическаго характера, изъ которыхъ особенно замѣчательно было сочиненіе подъ заглавіемъ „Бесѣды боговъ“, гдѣ Лукіанъ насмѣхается надъ языческими богами.

Лукіанъ былъ эклектикъ, притомъ даже возведшій безсистемность въ принципъ, ибо истинная философія состоитъ, по его мнѣнію, въ практической житейской мудрости, независимой ни отъ какой философской системы; поэтому онъ осмѣивалъ всѣ философскія системы и всѣхъ философовъ. Хотя Лукіанъ почти не высказываетъ прямо собственныхъ философскихъ мнѣній, однакоже видно, что онъ особенно цѣнилъ въ фи-

лософѣ независимость характера, простоту жизни, честность и доброжелательство къ людямъ, въ чемъ онъ и полагалъ сущность философіи, какъ житейской мудрости. Затѣмъ для него было все равно, въ какомъ бы философѣ онъ ни встрѣтилъ такую мудрость: въ эпикурейцѣ ли, въ циникѣ или въ академикѣ и проч. Поэтому Лукіанъ требовалъ отъ философа, чтобы, сознавъ свое незнаніе, онъ отказался отъ притязанія на какую-либо особенную мудрость, и чтобы вмѣсто теоретическихъ мудрствованій онъ только воспользовался результатами разныхъ философскихъ ученій для своей нравственной жизни.

Гораздо высшее научное значеніе, сравнительно съ Діономъ и Лукіаномъ, имѣетъ римскій врачъ *Клавдій Галенъ*, родомъ изъ Пергама, чтὸ въ Малой Азіи, жившій во II-мъ столѣтіи по Р. Х. Галенъ былъ довольно основательно знакомъ съ разными философскими системами, и хотя ближе всѣхъ стоялъ къ перипатетической школѣ, но позаимствовалъ многое и изъ ученій другихъ философскихъ школъ. При этомъ заимствованіи онъ измѣрялъ относительное достоинство всѣхъ философскихъ ученій только ихъ прямою пользою для жизни; но въ то же время заявлялъ, что ни одна изъ философскихъ системъ не удовлетворяетъ его вполнѣ. Признакомъ истины вообще служитъ для него все, чтὸ само по себѣ ясно, и притомъ какъ воспринимаемое внѣшними чувствами, такъ и сознаваемое умомъ и выражающееся въ согласномъ мнѣніи всѣхъ людей объ одномъ и томъ же предметѣ; въ такой формѣ выразилъ онъ общій всему эклектизму принципъ непосредственнаго знанія человѣкомъ истины, какъ самого по себѣ извѣстнаго, или, какъ онъ выражается, самого по себѣ яснаго. Словомъ, если Лукіанъ и былъ эклектикомъ не-систематикомъ, то по крайней мѣрѣ онъ призналъ и установилъ руководный принципъ эклектизма.

Весь рядъ, какъ этихъ, такъ и всѣхъ прочихъ греко-римскихъ эклектиковъ, замыкается александрійскимъ философомъ *Потамономъ* (о жизни его мы ничего не знаемъ достовѣрнаго), ибо онъ вздумалъ основать новую философскую школу прямо подъ именемъ *эклектической*. Но его философское ученіе было столь поверхностно, столь скудно самостоятельными мыслями и столь безсвязно, что Потамонова эклектическая школа не

могла имѣть никакого значительнаго вліянія, не могла распространяться и долго просуществовать, даже еслибы не застигло ее новое самостоятельное направленіе, которое получила философія у неоплатониковъ или, еще прежде, у ихъ предтечъ.

Всѣмъ греко-римскимъ эклектикамъ обще ясно-сознаваемое или по крайней мѣрѣ подразумѣваемое вѣрованіе въ непосредственное обладаніе человѣческимъ умомъ истины, какъ чего-то ему прирожденнаго. Къ такому вѣрованію прибѣгли они—какъ я уже говорилъ—послѣ того, какъ умъ человѣческій отчаялся познать истину научнымъ мышленіемъ, и такое свое ученіе выразилъ въ скептицизмѣ. Но въ то время, какъ эклектики довольствовались такимъ вѣрованіемъ въ непосредственное сознаніе истины самимъ умомъ человѣческимъ, явились философы, которые отвергли и это вѣрованіе. Такимъ образомъ истина была изгнана изъ обѣихъ областей: 1) изъ области научной, т.-е. познанія ея умомъ человѣческимъ посредствомъ научнаго мышленія, и 2) изъ области непосредственнаго ея сознанія человѣческимъ умомъ. Тогда философы обратились къ вѣрованію не въ умъ человѣческій, а въ божественное индивидуальное откровеніе истины, утверждая, что истина сообщается индивиду только божественнымъ откровеніемъ, по милости, благодати Божіей къ опредѣленному человѣку и въ особенные моменты, и что обладаніе истиною обусловливается соединеніемъ человѣка съ божествомъ. Философы, выступившіе съ такимъ новымъ мистическимъ направленіемъ, и суть *синкретики*, къ которымъ мы теперь и переходимъ.

Раздѣлъ четвертый: синкретики.

О синкретикахъ вообще. Новицкій въ IV-мъ томѣ своего сочиненія „Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій“ дѣлаетъ слѣдующее вѣрное различіе между синкретизмомъ религіознымъ и синкретизмомъ философскимъ: „Чтò было плодомъ сближенія запада и востока, сліянія философскихъ и религіозныхъ понятій въ Александріи? Вообще—самый *синкретизмъ* понятій, а въ частности—съ одной стороны видоизмѣненіе религіозныхъ представленій вліяніемъ философіи, преобра-

зованіе вѣрованій въ новую форму религіи, въ религію знанія, — это *религіозный синкретизмъ*; съ другой стороны—видоизмѣненіе философскихъ понятій вліяніемъ религіознымъ, преобразованіе философскаго пониманія въ новую форму философіи,—въ философію, такъ сказать, теологическую,—это *синкретизмъ философскій*".

Поэтому (добавлю я) тѣ философы, которые придерживаются перваго рода синкретизма, справедливо могутъ быть названы религіозными синкретиками, а тѣ философы, которые придерживаются второго рода синкретизма—философскими синкретиками; наконецъ, и тѣ, и другіе философы—синкретиками вообще.

I. *Религіозные синкретики.* Своеобразный мистическій (сокровенный, таинственный, отъ греческаго слова μυέω — посвящаю въ тайны, наставляю въ таинственныхъ ученіяхъ) характеръ ученія религіозныхъ синкретиковъ состоитъ въ слѣдующемъ: они пытались посредствомъ особаго божественнаго откровенія взойти—въ теоретической области философіи—къ такому знанію, а въ практической, этической области—къ такому верховному благу, счастью, которыя невозможны для человѣка безъ такого откровенія. Ближайшимъ источникомъ такого откровенія были для этихъ философовъ положительныя религіозныя ученія, какъ они дошли по преданію, и философскія ученія, въ которыхъ преобладалъ религіозный оттѣнокъ. Но они не удовольствовались тѣмъ, что въ нихъ было общеизвѣстнымъ и общепризнаннымъ, вообще обыкновеннымъ; напротивъ, частью они придавали общеизвѣстному особый таинственный смыслъ; частью же обращались къ малоизвѣстнымъ религіямъ отдаленныхъ странъ и къ давно забытымъ философемамъ. Однако религіозные синкретики не удовольствовались еще и этимъ: дабы индивидъ могъ понять весь сокровенный смыслъ и всю глубину содержанія такихъ откровеній, они находили необходимымъ, чтобы и самъ онъ ставилъ себя въ подобное отношеніе къ божеству, въ какомъ стояли тѣ люди, которымъ первоначально сообщены были эти откровенія. Это отношеніе они опредѣлили какъ служеніе божеству, обусловливаемое не только благочестіемъ, но и добродѣтелью, доброю нравственностью. Въ такомъ служеніи божеству и полагали

они сущность философіи, между тѣмъ какъ ея конечною цѣлью было: стать способнымъ и достойнымъ особаго откровенія, дающаго знаніе сокровенныхъ для человѣческаго ума божескихъ вещей, и тѣмъ обрѣсти верховное счастье, благо, не достигаемое дѣятельностью самого человѣка.

Но, предположивъ, что знаніе божественныхъ вещей недостижимо дѣятельностью самого ума человѣческаго, безъ особаго откровенія, они должны были устранить и самое божество изъ міра, какъ области доступной чувствамъ и разуму человѣка, вообще его познанію, или—что все равно—они представляли себѣ божество какъ непостижимое по самой своей сущности и какъ абсолютно-возвышающееся надъ міромъ, не находящимся съ нимъ ни въ какомъ соприкосновеніи. Съ другой же стороны, утверждая, что конечная цѣль философіи есть божественное откровеніе, что философъ ищетъ именно откровенія такого сокровеннаго божества, откровенія божественныхъ вещей, какъ истинъ трансцендентныхъ для ума, они должны были признать нѣчто посредствующее, медіумъ, между надміровымъ божествомъ съ одной стороны и человѣкомъ—вообще міромъ—съ другой стороны, ибо безъ этого посредствующаго невозможно было бы самое откровеніе. Это посредствующее, медіумъ, религіозные синкретики опредѣлили какъ объективное и какъ субъективное. Какъ объективный медіумъ, это были среднія существа между надміровымъ, верховнымъ невидимымъ божествомъ и между видимымъ міромъ вообще; ихъ представляли себѣ религіозные синкретики то какъ божественныя силы, то какъ міровую душу, то какъ демоновъ. Какъ субъективный медіумъ, это были средства соединенія человѣка съ божествомъ, а именно: разнаго рода внѣшнія и внутреннія очищенія, аскетизмъ (ἄσκησις), т. е. упражненія и вообще особый образъ дѣйствій, посредствомъ которыхъ индивидъ дѣлался способнымъ принять откровеніе и чрезъ это посредство соединиться съ божествомъ.

Таковъ въ общихъ чертахъ характеръ мистицизма религіозныхъ синкретиковъ вообще. Въ частности же ихъ философское ученіе, имѣя первоначально одинъ и тотъ же корень, раздвояется въ своемъ развитіи на религіозный синкретизмъ съ перевѣсомъ *западнаго* элемента (знанія)—это ученія неопи-

ѳагорейцевъ и пиѳагорействующихъ платониковъ—и на религіозный синкретизмъ съ перевѣсомъ *восточнаго* элемента (вѣрованія)—это гностицизмъ и каббала.

А. Религіозный синкретизмъ съ перевѣсомъ западнаго элемента (знанія). а) Неопиѳагорейцы. Первые слѣды неопиѳагореизма мы находимъ и въ Римѣ, и въ Александріи. Первымъ неопиѳагорейцемъ изъ римлянъ былъ другъ Цицерона *Нигидій Фигулъ* (Nigidius Figulus), жившій въ первомъ вѣкѣ до Р. X. О немъ Цицеронъ говоритъ вообще, что онъ возстановилъ пиѳагорейскую философію; но въ чемъ состояла его философская дѣятельность *въ частности*—намъ неизвѣстно.

Однакоже не въ Римѣ, а въ Александріи развился неопиѳагореизмъ. Впрочемъ сами представители его называли себя не неопиѳагорейцами, а просто пиѳагорейцами, потому что они воображали, будто ничего больше не дѣлаютъ, какъ только возстановляютъ первоначальный древній пиѳагореизмъ, вовсе почти не сознавая, что своимъ ученіемъ они выступили изъ предѣловъ чистаго древняго пиѳагореизма. Неопиѳагорейцы предполагали, что кажущееся имъ истиннымъ должно быть ученіемъ Пиѳагора и древнихъ пиѳагорейцевъ,—поэтому въ ихъ уста они влагали свои воззрѣнія, говоря какъ бы не отъ своего имени. Этимъ объясняется, почему сочиненія неопиѳагорейцевъ, появившіяся во множествѣ, были издаваемы подъ именемъ сочиненій самого Пиѳагора или же одного изъ древнѣйшихъ пиѳагорейцевъ, особенно Архита, и почему о философской дѣятельности каждаго изъ неопиѳагорейцевъ *въ отдѣльности* мы ничего почти не знаемъ. До насъ дошли лишь имена нѣкоторыхъ неопиѳагорейцевъ, иногда сопровождаемыя скудными свѣдѣніями о ихъ жизни и ученіи. Самымъ знаменитымъ между неопиѳагорейцами былъ, безспорно, *Аполлоній Тіанскій*; кромѣ него пользовались большою извѣстностью *Никомахъ* и *Филостратъ*.

Говоря вообще о неопиѳагорейской философіи, мы прежде всего должны замѣтить, что, несмотря на свое названіе, она въ весьма малой мѣрѣ можетъ быть возведена къ древнему, до-платоновскому пиѳагореизму. Напротивъ, ея общее основаніе есть смѣсь разныхъ философскихъ ученій: мнимо-пиѳагорейскія ученія большею частью заимствованы неопиѳагорей-

цами изъ ученій школъ: Платоновой, Аристотелевой и стоической. Важнѣйшій матеріалъ для этой смѣси, называемой неопиѳагорейскою философіею, доставила Платонова философія; затѣмъ къ этому матеріалу присоединился матеріалъ изъ Аристотелевой философіи; гораздо меньше вліянія оказалъ на неопиѳагорейцевъ стоицизмъ; отъ древняго же пиѳагореизма новый пиѳагореизмъ принялъ собственно только символику чиселъ и религіозный аскезисъ, но зато принялъ ихъ вполнѣ,—отчего эти философы и считали себя пиѳагорейцами.

Если неопиѳагореизмъ отличенъ отъ современныхъ ему эклектическихъ школъ, то—не по содержащимся въ немъ элементамъ, взятымъ изъ древняго пиѳагореизма, и по его своеобразному характеру, чуждому всей предшествующей философіи, по характеру, основанному па вѣрованіи въ особое божественное откровеніе, словомъ—по тому характеру, который мы обозначили словами: *религіозный синкретизмъ*. Въ самомъ дѣлѣ, древне-пиѳагорейскія воззрѣнія, насколько они вошли въ неопиѳагореизмъ, стали вообще у неопиѳагорейцевъ чѣмъ-то весьма второстепеннымъ, маловажнымъ, или же совершенно утратили всякую состоятельность; вмѣсто же нихъ получили наибольшую важность ученія, находимыя не у древнихъ пиѳагорейцевъ, а въ по-сократовой философіи вообще. Такое отношеніе пиѳагорейцевъ къ пиѳагореизму и къ по-сократовой философіи проявляется уже при рѣшеніи самаго перваго, основного вопроса философіи,—вопроса о конечныхъ, верховныхъ основахъ или принципахъ. Древніе пиѳагорейцы признавали такими принципами числа *вообще*; неопиѳагорейцы принимаютъ за самые всеобщіе принципы только два числа: единицу и двойницу, придавая имъ свойства самыхъ всеобщихъ первооснов, а именно обозначая именемъ единицы основу всякаго добра, всякаго совершенства и порядка и всего сущаго, пребывающаго, неизмѣннаго бытія и отождествляя ее со сверхчувственнымъ, съ формою; именемъ же двойницы они обозначали, напротивъ, основу всякаго зла, несовершенства и безпорядка, всего несущаго, преходящаго и измѣняющагося, и отождествляя ее съ матеріею, какъ съ корнемъ всякаго зла. Отъ этихъ противоположныхъ первооснов неопиѳагорейцы восходятъ далѣе къ божеству, какъ единой верховной причинѣ всякаго бытія;

впрочемъ они опредѣляютъ различнымъ образомъ отношеніе божества къ первоосновамъ, смотря по тому, слѣдуютъ ли они Платону, или же Аристотелю. Признаніе божества, какъ верховной причины, единымъ, не мѣшаетъ однакоже неопиѳагорейцамъ говорить и о многихъ богахъ; причемъ божество, какъ верховную причину, они называютъ единымъ божествомъ, преблагимъ и всеблаженнымъ, а небесныя свѣтила—видимыми божествами. Что касается отношенія единаго невидимаго божества къ міру, то одни неопиѳагорейцы, слѣдуя Аристотелю, признаютъ его трансцендентнымъ, внѣміровымъ, а другіе, слѣдуя стоикамъ,—имманентнымъ, присущимъ міру. Далѣе, согласно съ Платономъ, неопиѳагорейцы отличаютъ чувственное и сверхчувственное, называя сверхчувственное идеями, какъ Платонъ, или формами, какъ Аристотель. Сверхчувственное, идеи, формы сообщаются вещамъ, какъ ихъ всеобщія свойства, посредствомъ чего вещи и становятся тѣмъ, что̀ онѣ суть на самомъ дѣлѣ. Наконецъ, форма и матерія, эти двѣ противоположныя первоосновы въ мірѣ, соединяются числами и числовыми соотношеніями, т.-е. числа формируютъ, образуютъ и приводятъ въ порядокъ, устрояютъ матерію. Въ этомъ смыслѣ число у неопиѳагорейцевъ есть первообразъ міра, властитель надъ идеями и формами, орудіе для образованія міра, основа всѣхъ вещей и, наконецъ, первомысль божества; ибо число ставятъ они въ то же отношеніе къ единому божеству, въ какомъ находится множественное къ единичному, т.-е. какъ всѣ числа выводятся изъ первоединицы, монады, такъ идеи, первообразныя формы выводятся изъ единаго божества, и вотъ въ такомъ смыслѣ идеи, какъ числа, которыя у Платона суть самобытныя существа, превращаются у неопиѳагорейцевъ въ предвѣчныя мысли божескаго ума, божества, которое по числамъ, по идеямъ, какъ по первообразнымъ формамъ, образуетъ и устрояетъ міръ; а такъ какъ числа, идеи суть мысли божества, то онѣ не могутъ составлять сущности вещей; не изъ нихъ состоятъ вещи, а онѣ суть первообразы вещей. Вотъ на такомъ ученіи неопиѳагорейцевъ о числахъ, идеяхъ, формахъ основывался впослѣдствіи неоплатоникъ Плотинъ, перенесшій міръ идей въ божественный умъ, между тѣмъ какъ у Платона идеи были

только предметомъ созерцанія божества, такъ что, созерцая самобытныя идеи, божество по нимъ образовало міръ.

Вслѣдствіе того, что такимъ образомъ неопиѳагорейцы посмотрѣли на числа, какъ на посредствующее звено между божествомъ и міромъ, между творческою верховною причиною и ея дѣйствіями, какъ на первообразы и вмѣстѣ какъ на орудія образованія и устроенія міра, ученіе о числахъ получило у неопиѳагорейцевъ высокое теологическое, метафизическое и натурфилософское значеніе. Въ особенности *Никомахъ*, жившій во II-мъ столѣтіи по Р. Х. и происходившій изъ г. Геразы (въ Перэѣ), въ своемъ сочиненіи „Теологическая ариѳметика" прошелъ весь первый десятокъ чиселъ, какъ основу для всѣхъ причинъ, показывая божескую сущность каждаго изъ нихъ, т.-е. ихъ глубокое теологическое, метафизическое и натурфилософское значеніе.

Числомъ или совокупностью всѣхъ числовыхъ отношеній обозначали неопиѳагорейцы и Платонову міровую душу, также какъ посредствующее между божествомъ и міромъ, хотя иные неопиѳагорейцы превращали само божество въ міровую душу. Наконецъ, отъ Платона неопиѳагорейцы заимствовали его понятіе о матеріи, присоединивъ къ этому понятію также воззрѣнія Аристотеля и стоиковъ на матерію, такъ что матерія стала у нихъ такой подкладкой (субстратомъ) всѣхъ вещей, которая не имѣетъ сама по себѣ тѣхъ качествъ, какія имѣютъ образуемыя изъ нея вещи; но потому именно она и способна принимать всякія качества, иначе говоря, — она имѣетъ ихъ въ себѣ въ возможности, а не въ дѣйствительности. Съ такою матеріею, непрестанно измѣняющеюся, они соединили божественное творчество,—они говорили, что божество соединило съ измѣняющеюся матеріею неизмѣнныя формы, идеи, и чрезъ то произвело вещи, существа, съ опредѣленными качествами, свойствами. Такъ какъ только эти формы, идеи неизмѣнны, то онѣ только и суть истинно-сущее, потому что, вслѣдствіе своей вещественности, матеріальности, онѣ непрестанно измѣняются или находятся въ непрестанномъ теченіи, какъ говорилъ уже Гераклитъ и какъ за нимъ повторяли стоики. Изъ всего этого метафизическаго ученія неопиѳагорейцевъ видно, что они признавали собственно четыре принципа: 1) божество,

2) идеи, формы или числа, 3) міровую душу и 4) матерію, вещество. Но большинство неопиөагорейцевъ сводило эти четыре принципа къ двумъ: 1) къ единицѣ, тождественной съ божествомъ, и 2) къ двойницѣ, тождественной съ веществомъ, матеріею. Наконецъ, это большинство, выводя двойницу изъ единицы, какъ первой монады, пришло къ единой конечной, верховной основѣ или къ единому верховному принципу всякаго бытія, именно къ единому верховному божеству.

Такова религіозно-синкретическая метафизика неопиөагорейцевъ. Такимъ же характеромъ отличается и ихъ физика, ибо и въ воззрѣніи на природу они почти совершенно сходились съ Платономъ и Аристотелемъ: они смотрѣли на природу, міръ, со всѣмъ, что̀ въ немъ есть и становится, какъ на изображеніе вѣчныхъ формъ, идей или чиселъ, которыя сводятся къ единому божеству.

Въ непосредственной связи какъ съ метафизикою, такъ и съ физикою неопиөагорейцевъ находится ихъ ученіе о демонахъ, основанное на древнемъ орфико-пиөагорейскомъ преданіи. Подъ демонами неопиөагорейцы разумѣютъ безтѣлесныя души, наполняющія пространство между землею и луною и составляющія, какъ по своему мѣстожительству, такъ и по своей природѣ, сущности, среднее между единымъ верховнымъ божествомъ и міромъ, посредствующее между ними. Изъ нихъ одни демоны добрые, наказывающіе за всякую неправду, а другіе—злые. Впрочемъ, слѣдуя примѣру стоиковъ, неопиөагорейцы и душу человѣческую называютъ также демономъ.

Всѣ эти—метафизическія и физическія—ученія неопиөагорейцевъ были ученія теоретическія; но не къ теоретическимъ познаніямъ стремилась философія неопиөагорейцевъ, а къ жизни добронравственной, безпорочной, угодной божеству, или къ служенію божеству. Поэтому философія неопиөагорейцевъ должна была заняться преимущественно этическими вопросами, и въ самомъ дѣлѣ бо̀льшая часть отрывковъ, дошедшихъ до насъ изъ сочиненій неопиөагорейцевъ, состоитъ изъ этическихъ ученій. Но эти ученія, будучи заимствованы изъ школъ академической и перипатетической, а отчасти также стоической, представляютъ только повторенія уже извѣстныхъ этическихъ ученій; своеобразныхъ же ученій мы находимъ въ

этихъ отрывкахъ очень мало, и притомъ лишь въ связи съ теологiею неопиѳагорейцевъ. Зато эта теологiя представляетъ своеобразныя философскiя особенности, однакоже видоизмѣненныя политеистическими элементами. Послѣднiе состоятъ въ признанiи божественной сущности небесныхъ свѣтилъ и въ вѣрованiи въ бытiе демоновъ, какъ существъ посредствующихъ между божествомъ и мiромъ. Самое важное изъ нравственныхъ правилъ, основанныхъ на такой теологiи съ религiозно-синкретическимъ характеромъ, состоитъ въ требованiи, чтобы человѣкъ чистотою своей жизни и отвращенiемъ отъ чувственныхъ предметовъ и отъ своей плоти, которую они называли темницею души, становился достойнымъ вступить въ общенiе съ божествомъ. Внѣшними средствами для такого общенiя должны служить воздержанiе отъ разнаго рода пищи и тѣлесныя очищенiя, омовенiя, перешедшiя отъ древнихъ пиѳагорейскихъ мистерiй, вообще—аскезисъ.

Самостоятельно и согласно съ общимъ направленiемъ религiознаго синкретизма выразили неопиѳагорейцы свой идеалъ истиннаго философа въ фантастическихъ жизнеописанiяхъ двухъ историческихъ личностей, а именно: древняго философа Пиѳагора и неопиѳагорейца Аполлонiя Тiанскаго.

Въ жизнеописанiи Пиѳагора задача философiи представлена какъ существенно-религiозная: на философiю пиѳагорейцы смотрятъ здѣсь какъ на служенiе божеству. Это служенiе божеству должно состоять въ познанiи божества человѣческимъ мышленiемъ и въ добронравственной жизни. Но, признавая это недостаточнымъ, пиѳагорейцы требовали еще, чтобы познанiе того, что̀ достигается мышленiемъ, было дополнено чудесными божественными откровенiями, и чтобы нравственная жизнь получила свое высшее освященiе посредствомъ аскезиса, какъ особеннаго образа жизни.

Гораздо выше Пиѳагора ставятъ неопиѳагорейцы своего собрата, философа I-го столѣтiя, *Аполлонiя Тiанскаго,* особенно идеализированнаго въ дошедшемъ до насъ фантастическомъ жизнеописанiи, составленномъ позднѣйшимъ неопиѳагорейцемъ Филостратомъ, который жилъ въ III-мъ вѣкѣ по Р. Х. (Онъ былъ родомъ или съ о-ва Лемноса, или изъ Аѳинъ, преподавалъ же философiю частью въ Римѣ, частью въ Аѳинахъ.)

Въ этомъ жизнеописаніи Филостратъ вздумалъ противопоставить Аполлонія Іисусу Христу, стараясь даже возвысить его надъ Спасителемъ. Изъ этого жизнеописанія видно, что задачу философіи неопиѳагорейцы поставляли не только въ служеніи божеству, но и въ распространеніи истиннаго, по ихъ мнѣнію, богопознанія и богопочитанія; средствами же для такого богопознанія и богопочитанія они признавали, во-первыхъ, особенное божественное откровеніе, затѣмъ непорочную жизнь и чистое внутреннее душевное настроеніе, а также возвышеніе надъ всѣмъ плотскимъ и чувственнымъ и посвященіе всей своей жизни служенію божеству и благу людей. При этомъ неопиѳагорейцы считали нравственное самосознаніе основою всякой добродѣтели и мудрости, а вспомогательнымъ средствомъ для этого—аскезисъ, состоящій между прочимъ въ воздержаніи отъ мясной пищи и отъ вина, въ безбрачной жизни и т. п. Кто достигъ такой добродѣтели и такой мудрости, какъ достигъ ее Аполлоній Тіанскій, тому неопиѳагореизмъ обѣщаетъ близкое къ всевѣдѣнію знаніе будущаго, вообще всего сокровеннаго, а также—силу творить чудеса, т.-е. тѣ самыя качества, которыя и приписывались неопиѳагорейцами ихъ высшему идеалу философа, Аполлонію Тіанскому.

Оцѣнка Аполлонія Тіанскаго принадлежитъ къ числу тѣхъ историческихъ проблемъ, которыя были рѣшаемы различнымъ, отчасти даже противоположнымъ образомъ. Такая колеблющаяся оцѣнка объясняется съ одной стороны, недостаточностью дошедшихъ до насъ источниковъ, какъ матеріаловъ, а съ другой стороны и преимущественно тѣмъ обстоятельствомъ, что Аполлонія Тіанскаго сравнивали съ Христомъ.

Тѣмъ не менѣе нельзя жаловаться на скудость сочиненій объ Аполлоніѣ; напротивъ, сочиненій этихъ болѣе нежели о какомъ-либо другомъ прославленномъ въ древности философѣ, за исключеніемъ, разумѣется, тѣхъ философовъ, которые безспорно занимаютъ первѣйшее мѣсто, каковы, напримѣръ, Сократъ, Платонъ, Аристотель и Цицеронъ; не говоря уже о сочиненіяхъ на нѣмецкомъ и французскомъ языкахъ, мы, русскіе, можемъ похвалиться двумя весьма замѣчательными монографіями объ Аполлоніѣ: одна изъ нихъ—статья, помѣщенная въ журналѣ „Русское Слово“ и принадлежащая *Д. И. Писареву*, который, бу-

дучи еще студентомъ С.-Петербургскаго университета, представилъ эту статью для полученія золотой медали (которая и была ему присуждена). Другая монографія—статья профессора Петербургской Духовной Академіи *М. И. Каринскаго*, которая была помѣщена въ Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія.

Считая полезнымъ и даже необходимымъ остановиться на интересной личности этого замѣчательнаго неопиѳагорейца, я воспользуюсь для этого новѣйшимъ критически-обработаннымъ и, сравнительно наиболѣе всестороннимъ, безпристрастнымъ сочиненіемъ; именно, — докторскою диссертаціею *Гёттчинга* (*Johannes Göttsching*, Apollonius von Tyana, Leipzig, 1889).

Авторъ, вынужденный положить въ основаніе своего сочиненія—какъ единственный источникъ объ Аполлоніѣ,—дошедшую до насъ его біографію въ восьми книгахъ, написанную Филостратомъ,—начинаетъ свое сочиненіе, послѣ краткаго предисловія, съ „очерка жизни Аполлонія по Филострату". Затѣмъ онъ представляетъ „осуществленный Аполлоніемъ идеалъ"; показываетъ „слабыя мѣста и ошибки въ сочиненіи Филострата"; опредѣляетъ „историческую достовѣрность" нашихъ свѣдѣній объ Аполлоніѣ; говоритъ въ особенности „о самомъ Филостратѣ", „объ источникахъ" его сочиненія, „объ его времени и тенденціи", „о сравниваніи Аполлонія съ Христомъ и, наконецъ, заключаетъ все свое сочиненіе взглядомъ на то, „какимъ былъ Аполлоній въ дѣйствительности".

Въ этомъ порядкѣ и мы послѣдуемъ за авторомъ, остановившись прежде всего на краткомъ очеркѣ біографіи Аполлонія.

Аполлоній былъ родомъ изъ каппадокійскаго города Тіаны, заложеннаго первоначально греческими колонистами, а впослѣдствіи заселеннаго чужеземцами и достигшаго значительнаго благосостоянія.

Аполлоній происходилъ изъ богатаго и знатнаго рода. Уже его рожденіе и даже пребываніе въ утробѣ матери сопровождались будто бы чудесными явленіями и предзнаменованіями. Сіяя красотою и отличаясь твердою памятью, неутомимымъ прилежаніемъ и преимущественно нравственною чистотою, мальчикъ достигъ юношескаго возраста. Въ Тарсѣ, главномъ городѣ Киликіи, Аполлоній началъ свое образованіе въ высшемъ учеб-

номъ заведеніи, основанномъ греками, гдѣ, между прочимъ, была преподаваема и философія; но вскорѣ переѣхалъ онъ со своимъ учителемъ Эвѳидемомъ въ тихій киликійскій городъ Эги, гдѣ между прочимъ находился и храмъ Эскулапа. Дабы спокойно предаться изученію всѣхъ тогдашнихъ міровоззрѣній, онъ бесѣдовалъ здѣсь съ платониками, послѣдователями Хризиппа, перипатетиками, эпикурейцами и остановился на ученіи пиѳагорейцевъ, восхищаясь его возвышенностью, и вскорѣ превзошелъ своего учителя въ отношеніи не только философіи, но и строгости, воздержности въ пиѳагорейскомъ смыслѣ этого слова. Но уже здѣсь его дѣятельность не ограничивается исключительнымъ общеніемъ съ музами, какъ представительницами наукъ и искусствъ, а расширяется все далѣе и далѣе. Эги были славившимся тогда лечебнымъ мѣстомъ, съ знаменитымъ храмомъ, посвященнымъ Эскулапу. Вскорѣ Аполлоній сталъ красою и гордостью этого святилища. Его красота и мудрость, вѣра въ его прорицанія и особенно его чудесныя исцѣленія отъ болѣзни быстро стали привлекать въ Эги людей знатныхъ и простыхъ, старыхъ и молодыхъ.

Полученное по смерти отца огромное имущество Аполлоній распредѣлилъ между своими родственниками, а самъ проживалъ то въ Эгахъ, то въ Тіанахъ, то въ сосѣднихъ съ ними городахъ Малой Азіи. Съ этимъ періодомъ времени совпадаетъ выполненіе имъ обѣта пятилѣтняго молчанія, установленнаго у пиѳагорейцевъ, но тѣмъ не менѣе онъ не отказывался и отъ внѣшней дѣятельности. Такъ, говорятъ, будто бы онъ усмирилъ въ одномъ мѣстѣ сильное народное волненіе, не произнеся ни слова, а просто одними знаками и непреодолимымъ обаяніемъ своей личности. Выдержавъ искусъ безмолвія, онъ явился въ Антіохіи, гдѣ старался подѣйствовать на преобразованіе богопоклоненія и нравственности, частью посредствомъ публичныхъ рѣчей, частью посредствомъ частныхъ бесѣдъ съ жрецами.

Затѣмъ настаетъ для Аполлонія періодъ странствованій; въ убѣжденіи, что всякій человѣкъ, желающій играть роль въ мірѣ, долженъ напередъ изучить его, Аполлоній рѣшился предпринять огромное путешествіе. Онъ отправился въ путь, сопро-

вождаемый только двумя спутниками—каллиграфомъ и скорописцемъ.

Не вдаваясь здѣсь въ подробности Аполлоніева странствованія, достаточно обозначить его главными чертами. Въ Ниневіи присоединился къ Аполлонію нѣкій ассиріецъ Дамисъ и оставался при немъ, какъ постоянный его спутникъ и слѣпой его почитатель. Въ Вавилонѣ Аполлоній былъ принятъ царемъ Барданесомъ по-царски, какъ извѣстный, уже прославленный мудрецъ; философскіе предметы—въ связи большею частью съ греческою миѳологіею и литературою—составляли содержаніе бесѣдъ, происходившихъ при дворѣ. Только по истеченіи цѣлаго года съ восемью мѣсяцами отпустилъ царь своего гостя, который сталъ ему крайне необходимъ какъ другъ и совѣтникъ. Слѣдовательно Аполлоній имѣлъ достаточно времени, чтобы ознакомиться съ мудростью вавилонскихъ маговъ.

Черезъ Кавказскія горы, простиравшіяся, по мнѣнію древнихъ, до самой Индіи, путешественники спустились въ Пенджабъ (Пятирѣчье) и достигли наконецъ Таксилы, главнаго города царя Фраотеса, въ западной части верхней Индіи. Этотъ царь-философъ, выразившій свой идеалъ правителя въ словахъ: „мудрость дѣлаетъ насъ въ большей или меньшей степени царями", счелъ себя счастливымъ, что онъ пришелъ—хотя и на короткое время — въ личное соприкосновеніе съ прославленнымъ Тіанейцемъ.

Изъ Таксилы Аполлоній отправился прямо къ цѣли своего путешествія — къ крѣпости браминовъ, походящей на сказочный, волшебный замокъ. Самъ Аполлоній выразился относительно образа жизни браминовъ такъ: „Они живутъ на землѣ и однакоже какъ бы отдаленные отъ нея, въ крѣпости безъ стѣнъ, среди изобилія, не обладая ничѣмъ".

Четыре мѣсяца оставался у нихъ Аполлоній и собралъ обширныя свѣдѣнія о жертвоприношеніяхъ и молитвахъ, о предсказаніяхъ по звѣздамъ, о мантикѣ и т. п. Ярхосъ, глава браминовъ, отпустилъ Аполлонія, напутствуя предсказаніемъ, что еще при жизни своей онъ будетъ почитаемъ за божество; затѣмъ Аполлоній возвратился на суднѣ въ Антіохію черезъ Вавилонъ и Ниневію.

Тутъ начинается собственно та дѣятельность Аполлонія,

которая состояла въ поученіяхъ и наставленіяхъ. Приводя всѣхъ въ изумленіе, онъ прошелъ черезъ Іонію съ тѣмъ, чтобы оттуда отправиться въ Римъ черезъ Грецію, гдѣ народъ встрѣчалъ его также съ воодушевленіемъ. Большинство учениковъ его, число которыхъ возросло уже до 34-хъ человѣкъ, испугавшись опасностей, съ которыми было связано для философа пребываніе въ Римѣ въ царствованіе императора Нерона, оставили Аполлонія, такъ что онъ вошелъ въ Римъ только съ восемью учениками. Здѣсь онъ нашелъ себѣ защитника и почитателя въ лицѣ богобоязненнаго консула Телезина, который испросилъ ему дозволеніе безпрепятственно входить въ храмы, выходить изъ нихъ и даже жить въ храмахъ незапертыхъ, а также предлагать проекты своихъ преобразованій. Хотя и удалось префекту преторіи Тигеллину возбудить подозрѣніе противъ Аполлонія въ оскорбленіи императорскаго величества и потребовать, чтобы онъ предсталъ къ нему на судъ, однакоже импонирующая личность обвиняемаго нагнала на него такой страхъ, что онъ отпустилъ Аполлонія со словами: „Ты сильнѣе меня“.

Когда Неронъ, въ бытность свою въ Греціи, повелѣлъ совершенно изгнать философовъ изъ Рима, то и Аполлоній оставилъ этотъ городъ, чтобы предпринять путешествіе въ Испанію и Египетъ. Въ Александріи, кромѣ значительной его дѣятельности въ области нравственно-религіозной, весьма замѣчательно еще и важное въ политическомъ отношеніи событіе, состоявшее въ томъ, что Веспасіанъ, только-что провозглашенный императоромъ, совершая торжественный въѣздъ въ городъ, прежде всего освѣдомился объ Аполлоніѣ; вскорѣ затѣмъ онъ приблизилъ его къ себѣ, сдѣлавъ своимъ другомъ и совѣтникомъ, такъ что Аполлоній пріобрѣлъ значительное вліяніе на политическія событія имперіи. По отъѣздѣ Веспасіана изъ Александріи и Аполлоній оставилъ также этотъ городъ, отправляясь въ Эѳіопію къ гимнософистамъ (буквально значитъ „нагіе мудрецы“, ибо они едва прикрывали свое тѣло древесной корой), мудрость которыхъ онъ признавалъ хотя и зависимою отъ индійской философіи, но далеко не равною ей, такъ что здѣсь пришлось ему скорѣе быть ихъ учителемъ, чѣмъ ученикомъ; отсюда онъ хотѣлъ пробраться до источниковъ Нила. Но непроходимость

путей позволила ему добраться только до третьяго порога. По возвращеніи изъ Египта онъ является то въ Финикіи, то въ Іоніи, то въ Греціи, то въ Италіи поучающимъ народъ и вообще старающимся дѣйствовать для блага человѣчества. Въ то же время поддерживалъ Аполлоній связи и съ императорскимъ семействомъ до самой смерти сына Веспасіанова, императора Тита, и до вступленія на престолъ Домиціана.

Особеннымъ періодомъ въ жизни Аполлонія можно признать его политическую дѣятельность въ царствованіе императора Домиціана. Хотя Аполлоній лично былъ совершенно равнодушенъ къ формамъ государственнаго устройства, признавая, съ своей стороны, только боговъ владыками надъ собою, однако же въ виду общаго блага онъ счелъ себя обязаннымъ стать борцомъ за свободу. Предъ бронзовою статуею Домиціана безстрашно произнесъ онъ слѣдующія слова, обращенныя къ этому извергу: „Безумецъ! тщетно ты борешься противъ судьбы! Тотъ, кому суждено царствовать послѣ тебя, хотя бы ты даже и умертвилъ его,—вновь оживетъ“. Эти слова переданы были Домиціану съ объясненіемъ, что противъ Домиціана Аполлоній вступилъ въ заговоръ съ Нервой. Услыхавъ объ этомъ доносѣ, Аполлоній, несмотря на отговариванія своихъ друзей, отправился въ Римъ,—съ одной стороны, дабы предостеречь отъ опасности Нерву и другихъ гражданъ, а съ другой—дабы сослужить службу общему дѣлу. По прибытіи въ Римъ Аполлоній былъ заключенъ въ темницу. Еще до суда Домиціанъ пожелалъ его видѣть и сталъ разспрашивать о козняхъ Нервы и его сообщниковъ, Руфа и Орфита; но Аполлоній засвидѣтельствовалъ о нихъ какъ о лучшихъ благонамѣреннѣйшихъ гражданахъ. Это раздражило императора до того, что онъ приказалъ подвергнуть Аполлонія истязаніямъ: остричь ему бороду и волосы на головѣ и заключить въ оковы въ особой темницѣ, вмѣстѣ съ самыми тяжкими преступниками. Но это не поколебало Аполлонія. Онъ говорилъ, что терпѣливо вынесетъ все, лишь бы имѣть возможность защитить невинныхъ людей. „А тебя кто будетъ защищать?“ спросилъ императоръ. „Время“, отвѣчалъ Аполлоній, „духъ божій и любовь къ мудрости, которой я преданъ“.—Послѣ этого частнаго допроса императоръ приказалъ освободить его отъ оковъ и назначилъ день публичнаго надъ

нимъ суда. Въ этотъ день среди блестящаго собранія самъ императоръ лично допрашивалъ Аполлонія, который далъ показанія по слѣдующимъ четыремъ пунктамъ: 1) о своемъ оригинальномъ образѣ жизни; напр. почему онъ употребляетъ отличную отъ другихъ одежду; 2) почему люди называютъ его божествомъ; 3) какъ могъ онъ предвидѣть въ Ефесѣ чуму и подавить ее; 4) относительно обвиненія въ томъ, что онъ принесъ въ жертву богамъ мальчика изъ Аркадіи съ цѣлью предсказать по его внутренностямъ судьбу заговора, составленнаго противъ императора.

Аполлоній кратко, но съ такою отчетливостью отвѣчалъ по всѣмъ четыремъ пунктамъ обвиненія и вызвалъ такое одобреніе со стороны собранія, что императоръ былъ вынужденъ признать его невиннымъ. Послѣ этого рѣшенія, несмотря на приказаніе императора, чтобы Аполлоній остался для частнаго объясненія съ нимъ, оправданный философъ произнесъ, обращаясь къ императору, слѣдующія слова: „Ты не убьешь меня, такъ какъ нѣтъ на то велѣнія судебъ“. Эти слова произвели такое смятеніе, что Аполлонъ могъ незамѣтно (по словамъ Филострата—чудесно) исчезнуть изъ собранія и чрезъ нѣсколько часовъ явиться своимъ испуганнымъ друзьямъ, Дамису и тому философу Димитрію, котораго онъ приставилъ къ Титу въ качествѣ его совѣтника. Послѣ того какъ онъ, не заботясь о мести Домиціана, вездѣ еще укрѣпилъ и усилилъ своей поддержкой возстаніе противъ него, онъ приготовился совершить свое послѣднее путешествіе, которое привело бы его обратно въ Малую Азію. Разсказываютъ, что въ Ефесѣ, онъ какъ бы созерцалъ духовными очами всѣ подробности убіенія Домиціана, которое совершалось въ тотъ же моментъ въ Римѣ, о чемъ и возвѣщалъ изумленному народу.

Вскорѣ послѣ этого событія Аполлоній отправилъ своего постояннаго спутника и вѣрнѣйшаго ученика Дамиса съ письмомъ къ Нервѣ, чтобы самому умереть въ уединеніи. Но о мѣстѣ и образѣ его смерти ходили разные слухи.

Уже предшествующій краткій очеркъ производитъ то впечатлѣніе, что въ лицѣ Аполлонія Филостратъ хотѣлъ представить человѣка необыкновеннаго, выдающагося надъ обыденнымъ уровнемъ. Это безспорно видно не только изъ всего строя и

направленія Филостратова сочиненія, но и изъ отдѣльныхъ опредѣленныхъ указаній. Такъ Филостратъ не можетъ достаточно наговориться, представляя при всякомъ удобномъ случаѣ грандіозное впечатлѣніе, всюду производимое личностью его героя. Уже юношей въ Эгахъ онъ возбуждалъ своимъ появленіемъ восторженное удивленіе всей Малой Азіи. Когда онъ возвратился въ Іонію изъ своего путешествія по востоку, то даже ремесленники бросали свое дѣло, и удивленіе влекло всѣхъ къ нему; оракулы говорили о немъ и обращали къ нему всѣхъ ищущихъ исцѣленія; посланничества изъ разныхъ городовъ дѣлали его своимъ почетнымъ гражданиномъ и совѣтникомъ. Еще до пріѣзда Аполлонія въ Александрію ея граждане питали къ нему любовь и преданность и встрѣтили его по-царски. Весь городъ взиралъ на него какъ на нѣкое божество, и весь Египетъ напряженно прислушивался къ тому, что̀ говорится о немъ. Люди высокопоставленные, какъ, напримѣръ, консулъ Телезинъ, и во снѣ и на яву занимались его участью. Естественно, что его процессъ вызвалъ затѣмъ сильнѣйшее волненіе во всемъ Римѣ. Всѣ выдающіяся личности присутствовали въ разукрашенной попраздничному залѣ суда. Во все продолженіе заключенія въ темницѣ Аполлонія всѣ принимали живѣйшее участіе въ его судьбѣ, и когда онъ снова получилъ свободу, вся Эллада и вся Италія, стекались къ нему съ бо̀льшимъ воодушевленіемъ, чѣмъ на олимпійскія игры. Если это рѣшительное, настойчивое указаніе на всеобщее восторженное удивленіе предъ Аполлоніемъ уже принуждаетъ сдѣлать заключеніе о его необычайной личности, то объ этомъ свидѣтельствуетъ Филостратъ въ особенности тѣмъ, что возвышаетъ своего героя надъ великими людьми прежняго времени.

Такъ какъ Аполлоній былъ пиѳагорейцемъ, то все Филостратово изображеніе Аполлонія дышетъ, такъ сказать, благоговѣніемъ къ пиѳагорейской философіи, къ сказочной личности ея основателя; однакоже на Аполлонія смотрѣлъ Филостратъ какъ на философа, стоящаго выше самого Пиѳагора и по мудрости, и по свободѣ отъ всякой тираніи.

Въ Анаксагорѣ и Кратесѣ дивятся—и справедливо—ихъ философскому пренебреженію матеріальными благами; такъ какъ

первый изъ нихъ предоставилъ свои поля козамъ и овцамъ, а послѣдній бросилъ свои сокровища въ море; надъ ними обоими возвышается Аполлоній тѣмъ, что хотя онъ и пренебрегъ пользованіемъ своимъ богатствомъ, однакоже предоставилъ его своимъ родственникамъ и вообще всѣмъ нуждающимся.

Между тѣмъ какъ Софоклъ возмогъ избѣжать тираннiи со стороны физической любви только въ старости, Аполлоній и надъ нимъ много возвысился тѣмъ, что ни разу не подчинился этой тираннiи даже въ своей юности.

Какъ несравненный виртуозъ въ мнемоникѣ, столь чтимой въ древности, извѣстенъ былъ Симонидъ, память котораго на 80-мъ году его жизни превосходила по силѣ память его современниковъ; Аполлоній же и въ столѣтнемъ возрастѣ наслаждался лучшею памятью, чѣмъ Симонидъ.

Особеннымъ ореоломъ окружается безкорыстіе Аполлонія, преимущественно въ сравненіи съ его соперникомъ Эвфратомъ, хотя послѣдній изображается, какъ славный философъ; но даже и такихъ людей, каковы Эсхилъ, Аристотель и самъ Платонъ, превосходитъ Аполлоній славой о своей неподкупности и отсутствіи эгоизма. Особенно же блестящимъ образомъ выдается его преобладающее надъ другими величіе во время преслѣдованія его со стороны Домиціана. Здѣсь Филостратомъ перечисляется длинный рядъ знаменитыхъ именъ, носители которыхъ радостно пожертвовали ради отечества своею свободою и жизнью; такія имена, какъ Зенонъ, Платонъ, Гераклитъ, Діогенъ, Кратесъ, встрѣчаются въ связи съ достохвальнѣйшими патріотическими подвигами; однакоже насколько они (по мнѣнію Филострата) стоятъ ниже того человѣка (Аполлонія), который съ яснымъ самосознаніемъ, ради лучшей цѣли подвергался гораздо большимъ опасностямъ; обвиненіе котораго было гораздо несправедливѣе, чѣмъ обвиненіе Сократа Анитомъ и Мелитомъ. Хотя онъ и обладалъ не меньшимъ даромъ убѣжденія, чѣмъ Демосѳенъ, однакоже онъ презиралъ пускаться предъ толпой въ длинныя разсужденія, но въ сильныхъ, твердыхъ изреченіяхъ возводилъ свои убѣжденія на степень закона для этой толпы. Даже въ періодъ исполненія своего обѣта молчанія производилъ онъ изумительное впечатлѣніе однимъ своимъ появленіемъ. Сопротивляющихся, какъ

бы ни были велики средства ихъ внѣшняго могущества, обезоруживалъ онъ чарами своего доминирующаго надъ ними существа. Съ императорами и царями обращался онъ какъ съ равными себѣ и даже давалъ имъ чувствовать свое надъ ними превосходство, что не находили страннымъ тѣ изъ нихъ, которые отличались своимъ возвышеннымъ, философскимъ образомъ мыслей. О пароянскомъ царѣ Барданесѣ говорится, что такому мудрецу, какъ Аполлоній, онъ охотно уступилъ бы свой золотой тронъ. Въ глазахъ этого воинственнаго царя Аполлоній имѣлъ бо̀льшую цѣну, нежели всѣ сокровища Персіи и Индіи. Въ присутствіи своего мудраго гостя онъ не отваживался пользоваться царственнымъ правомъ жизни и смерти своихъ подданныхъ. Индійскій царь Фраотесъ, сказавшій, что нѣтъ равнаго Аполлонію человѣка, подошелъ однажды къ Аполлонію, посѣтившему Фраотеса въ его дворцѣ въ Таксилѣ, съ слѣдующей просьбой: „могу ли я быть твоимъ гостемъ?" и объяснилъ свои слова такою фразою: „Тебя чту я выше себя, такъ какъ быть мудрецомъ—это больше, чѣмъ быть царемъ". Само собою разумѣется, что не Аполлоній ищетъ сближенія съ императорами, а, наоборотъ, императоры ищутъ сблизиться съ нимъ и стараются слѣдовать его совѣтамъ. При этомъ не только подчиняются его мудрости, но и почитаютъ его, какъ отца и друга. „Мудрецамъ должны быть отверсты мои двери, тебѣ же—мое сердце", сказалъ Веспасіанъ Аполлонію. Императоръ Титъ, по завоеваніи Палестины, сказалъ Аполлонію: „Я одолѣлъ Іерусалимъ, а ты—меня". Подобно Веспасіану и Титу императоръ Нерва чтилъ въ Аполлоніѣ своего отца и друга, которому онъ собственно и одолженъ былъ своимъ престоломъ. Къ тѣмъ выродкамъ между властелинами, которые издѣвались надъ нимъ и надъ философіею, Аполлоній относился то съ презрительнымъ равнодушіемъ, то съ рѣзкою, откровенною критикою. Такое чрезвычайное величіе не могло быть объясняемо лишь необыкновенными человѣческими дарованіями: многіе не могли удержаться отъ того, чтобы не видѣть и не чтить въ Аполлоніѣ нѣчто божественное, — даже прямо нѣкое божество. И не только слѣпые почитатели его изъ толпы, но и вѣрный спутникъ его жизни, ученикъ Дамисъ, а также злѣйшіе враги его, императоръ Домиціанъ и префектъ Тигел-

линъ, не могли освободиться отъ впечатлѣнія, что они имѣютъ дѣло съ человѣкомъ болѣе, чѣмъ обыкновеннымъ. Впослѣдствіи Аполлонію были оказываемы въ самомъ дѣлѣ божескія почести. Еще Филостратъ былъ свидѣтелемъ такихъ почестей, воздаваемыхъ Аполлонію въ его родномъ городѣ Тіанахъ, въ храмѣ, воздвигнутомъ въ честь его по императорскому повелѣнію.

При такой высокой оцѣнкѣ Аполлонія невольно возникаетъ вопросъ, въ чемъ же собственно состоялъ осуществленный въ немъ идеалъ, бывшій тайною его будто бы божественной личности. Начнемъ съ внѣшняго.

Уже своимъ образомъ жизни отличается Аполлоній отъ прочихъ людей. По образу Пиѳагора онъ воздерживается отъ всякой животной пищи. Онъ расхаживаетъ въ холщевомъ плащѣ, съ длинными, небрежно ниспадающими волосами. Хлѣбъ, плоды и простыя овощи составляютъ его скромную пищу. Пьетъ онъ исключительно только воду. Съ юныхъ лѣтъ отказывается онъ отъ удовольствій и Вакха, и Афродиты. Ни въ чемъ не нуждаться имѣетъ для него то же значеніе, что и обладать Лидіею (т.-е. богатствами Креза). „Боги, даруйте мнѣ нуждаться въ немногомъ и ничѣмъ не владѣть!“—вотъ его молитва. Отказавшись отъ своего имущества, онъ отказался вмѣстѣ и отъ своей родины. Безъ постояннаго жилища, то съ бо̀льшимъ, то съ мѐньшимъ числомъ учениковъ, странствуетъ онъ по всему міру. Открытые храмы представляютъ его любимѣйшія станціи въ этомъ путешествіи. При этомъ онъ сохраняетъ до самой старости полную свѣжесть ума и бо̀льшую прелесть тѣла, нежели какою обладалъ Алкивіадъ въ самомъ расцвѣтѣ своей юности. Этимъ объясняется, почему уже одна его наружность возбуждала удивленіе и восхищеніе.

Отъ этихъ внѣшнихъ признаковъ личности Аполлонія можно заключить, какъ и дѣлаетъ это его біографъ, о соотвѣтствующемъ тому необычайномъ умѣ его. Такъ Филостратъ говоритъ о немъ, что, подобно царю Соломону, и Аполлонію понятенъ былъ языкъ животныхъ; что онъ былъ мастерски образованъ по всѣмъ областямъ наукъ и искусствъ; что, напримѣръ, онъ обладалъ обширными познаніями по естествовѣдѣнію и даже обогащалъ эту науку своими самостоятельными теоріями; что онъ отличный юристъ и ловкій дипломатъ;

что въ особенности былъ онъ искусенъ въ медицинѣ; что онъ былъ силенъ въ эстетическомъ сужденіи о произведеніяхъ изящныхъ искусствъ; что его свѣдѣнія простирались даже на теорію игры на флейтѣ, такъ что онъ превосходно могъ обучить самого мастера всѣмъ тонкостямъ этого искусства. При всемъ такомъ выдающемся теоретическомъ его превосходствѣ, величіе его относится преимущественно къ области практической дѣятельности; здѣсь онъ особенно отличается необыкновеннымъ умѣньемъ распознавать людей. Его способностямъ соотвѣтствуетъ его дѣятельность. Она касается крупныхъ и важныхъ преобразованій во всѣхъ жизненныхъ областяхъ. Соотвѣтствуя теоретико-философской способности, дѣльности Аполлонія, его дѣятельность выражалась въ поученіяхъ и наставленіяхъ всякаго рода, въ особенности относительно нравственныхъ и религіозныхъ вопросовъ.

Онъ говорилъ народу охотнѣе всего на порогахъ храмовъ, въ священныхъ рощахъ, въ пропилеяхъ, предъ изображеніями боговъ. Въ Олимпіи говорилъ онъ о мудрости, мужествѣ и самообладаніи, въ Аѳинахъ — о жертвоприношеніяхъ, въ Ефесѣ—о любви къ людямъ вообще. Гражданъ Смирны онъ укрѣплялъ въ ихъ ревности къ наукамъ и поучалъ ихъ наилучшему управленію. И его слова не пропадали по-пусту, но сопровождались явнымъ успѣхомъ. Проводящаго время въ праздности онъ заставлялъ заниматься науками, убѣдивъ его въ томъ, что богатство безъ образованія не имѣетъ никакого достоинства; обжору приводилъ онъ къ умѣренности; ослѣпленнаго сластолюбца исцѣлялъ отъ снѣдающаго его безумія; жрецовъ-обманщиковъ онъ изобличалъ; больныхъ онъ исцѣлялъ, и т. д. Въ особенности же его дѣятельность была направлена на все относящееся къ богопоклоненію. До глубокой старости онъ переходилъ отъ одного храма къ другому и собиралъ вокругъ себя жрецовъ; въ это-то время разнообразныя поучительныя рѣчи его становятся доступными для всѣхъ. Онъ философствовалъ о богахъ вмѣстѣ съ жрецами и училъ ихъ не отклоняться отъ древнихъ преданій; если же онъ встрѣчалъ чуждые обряды, то изслѣдовалъ, кѣмъ они основаны и что̀ обозначаютъ. Самые радикальные и сопровождаемые быстрымъ успѣхомъ его проекты преобразованій были тѣ, которые

онъ отправилъ письменно изъ Олимпіи къ лакедемонянамъ, погрязшимъ въ сибаритской роскоши: здѣсь, какъ бы по мановенію волшебнаго жезла, возрождались къ новой жизни заброшенныя палестры, давно отмѣненныя сисситіи, забытые законы Ликурга. Съ Веспасіаномъ, Титомъ и Нервой онъ находился въ письменномъ общеніи, особенно по вопросамъ политическимъ. Къ Титу приставилъ онъ циника Димитрія, въ качествѣ постояннаго совѣтника. Въ особенности дѣятельнымъ является онъ при низверженіи Домиціана. Такъ въ римскомъ сенатѣ онъ взывалъ къ мужеству и рѣшительности и убѣждалъ сплотиться здѣсь представителей интеллигенціи; онъ разъѣзжалъ повсюду, внушая гражданамъ, что тираннія не безсмертна, и требовалъ даже съ оружіемъ въ рукахъ прогнать тиранна Домиціана; въ такомъ-то смыслѣ поддерживалъ онъ, между прочимъ, заговоръ Нервы. Въ этой многообразной дѣятельности руководили имъ не эгоистическіе мотивы, а лишь интересы общаго блага. Съ мужественною рѣшимостью предсталъ онъ предъ кровожаднымъ тиранномъ (Домиціаномъ). Такъ непоколебимо было его душевное спокойствіе, что о немъ сказали: „Этотъ человѣкъ никогда не потеряетъ спокойствія духа, даже еслибы напала на него и сама голова Горгоны“. При всемъ томъ, какъ старается показать Филостратъ, Аполлонію было чуждо тщеславіе, самовосхваленіе.

Всѣ приведенныя черты Аполлонія недостаточны были однакоже для біографа этого философа, чтобы возвысить его надъ общимъ людямъ уровнемъ. Право на такое обособленіе Аполлонія вытекаетъ только изъ того, что Филостратъ представляетъ его одареннымъ сверхъестественными способностями, силою прорицанія и чудодѣйствія и стоящимъ въ тѣсномъ отношеніи къ божеству и по-тустороннему міру.

Не имѣя надобности приводить изложенные Филостратомъ разнообразные на все это примѣры, ограничимся только приведеніемъ слѣдующаго заключенія Гётчинга:

„Такъ мы старались представить наглядно и связно идеалъ, выступающій предъ нами въ лицѣ Аполлонія. Мы старались показать, какъ этотъ идеалъ разлагается на двѣ составныя части, которыя однакоже, согласно съ намѣреніемъ біографа, должны были явиться какъ образующія единое гармоническое цѣлое:

1) Въ Аполлоніѣ представляется намъ человѣческое величіе въ недосягаемомъ до сихъ поръ сосредоточенномъ видѣ, и 2) въ Аполлоніѣ мы должны видѣть—согласно съ Филостратомъ—божественное существо съ высшею организаціею, жизнь и дѣятельность котораго обрамляются и сопровождаются сверхъестественными явленіями и поступками".

Но при ознакомленіи съ идеаломъ, изображеннымъ Филостратомъ, едва ли можно уберечься отъ впечатлѣнія, производимаго извѣстною преднамѣренностью, искусственностью и непослѣдовательностью. Изслѣдуя вопросъ, насколько изображенный идеалъ можетъ имѣть притязанія на историческую достовѣрность, Гётчингъ приводитъ кучу примѣровъ, которыми доказываетъ какъ интеллектуальные недостатки, такъ и нравственныя слабости и непослѣдовательности Аполлонія. Какъ можно, напримѣръ, не находить непослѣдовательности въ такомъ самопротиворѣчіи біографа, что онъ вначалѣ представляетъ Аполлонія знающимъ всѣ человѣческіе языки, а потомъ—какъ бы забывая о сказанномъ имъ—приводитъ, что онъ неоднократно нуждался въ переводчикѣ? Какъ согласуется съ полнымъ самодовлѣніемъ Аполлонія тò, что даже вѣрный его спутникъ Дамисъ отзывается о немъ, что онъ ничего не понимаетъ въ путешествіяхъ, считая путешествіе въ Индію дѣтской забавой?

Подобные примѣры невольно возбуждаютъ въ насъ подозрѣніе, что въ поставленномъ Филостратомъ идеалѣ мы имѣемъ дѣло не съ чистою дѣйствительностью. Можно сказать, что въ особенности восьмая и послѣдняя книга Филостратовой біографіи, содержащая въ себѣ апологію, защиту Аполлонія вообще, особенно богата примѣрами самопротиворѣчій автора. Изъ всего излагаемаго Филостратомъ, какъ въ біографіи Аполлонія вообще, такъ и въ особенности въ его апологіи,—по справедливому замѣчанію Гётчинга—видно, что мы абсолютно не можемъ говорить о достовѣрномъ историческомъ повѣствованіи. Впрочемъ нельзя не замѣтить, что самъ Филостратъ—тамъ, гдѣ рѣчь идетъ о чемъ-то сверхъестественномъ, въ дѣятельности и жизни Аполлонія—рядомъ съ такимъ воззрѣніемъ прибѣгаетъ нерѣдко и къ раціоналистическому толкованію, какбы для того, чтобы не отнять всякой исторической достовѣрности у своихъ, такъ сказать, свидѣтельскихъ показаній,

объясняя, напримѣръ, Аполлоніевъ даръ прорицанія просто даромъ счастливыхъ, чисто человѣческихъ комбинацій.

Излишне было бы останавливаться здѣсь на каждой мелочной подробности, показывающей слабыя стороны и недостатки Филостратовой біографіи; достаточно будетъ привести слѣдующіе выводы, сдѣланные Гётчингомъ:

1. Образъ Аполлонія представленъ *отдѣльными* чертами.

2. И характеры прочихъ лицъ носятъ на себѣ отчасти отпечатокъ невѣрности и преднамѣренности.

3. Изложенное Филостратомъ обильно несообразностями и противорѣчіями, что въ особенности можно сказать объ апологіи.

4. Это сочиненіе содержитъ не мало явныхъ басенъ.

5. Въ немъ можно замѣтить два различныхъ воззрѣнія: одно возноситъ своего героя на степень сверхчеловѣческаго существа; другое смотритъ на него съ раціоналистической точки зрѣнія, и тѣмъ низводитъ его съ этой степени.

Изъ этихъ предположеній могутъ быть выведены слѣдующія заключенія:

1. Въ Филостратовой біографіи мы имѣемъ дѣло не съ *историческимъ* изложеніемъ.

2. Этому изложенію недостаетъ внутренняго единства и точнаго развитія въ частностяхъ.

3. Оно имѣетъ такой видъ, какъ будто бы біографъ пользовался разнородными преданіями.

4. Апологія видимо отдѣляется отъ прочаго изложенія, и—

5. Это сочиненіе носитъ на себѣ отпечатокъ тенденціозности.

Послѣдующее изслѣдованіе Гётчинга, относящееся до Аполлонія, есть не что иное, какъ результатъ его старанія ближе вникнуть въ добытыя имъ точки зрѣнія. При томъ прежде всего онъ считаетъ нужнымъ рѣшить вопросъ объ исторической достовѣрности этой біографіи, руководясь исключительно внѣшними критеріями.

Результатъ такого своего изслѣдованія Гётчингъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Смотря на это сочиненіе съ исторической, вообще научной и въ особенности критической стороны, мы принуждены низвести его на низкій уровень. Мы

думаемъ, что не ошибемся, абсолютно отказывая въ историческомъ характерѣ Филостратовой біографіи Аполлонія и называя ее скорѣе романомъ (чѣмъ исторіею), и притомъ такимъ, выполненіе котораго лишено строго-объединеннаго, цѣлостнаго воззрѣнія, равно какъ и тщательной обработки въ частностяхъ. Вмѣстѣ съ этимъ результатомъ естественно падаетъ и историческая достовѣрность идеала, изображеннаго въ лицѣ Аполлонія. Однакоже вопросъ о томъ, насколько можно приписать Филостратову сочиненію историческую подкладку, долженъ при этомъ остаться еще нерѣшеннымъ. Относительное сужденіе объ этомъ послѣднемъ пунктѣ можетъ имѣть мѣсто лишь послѣ рѣшенія вопроса объ источникахъ. Но прежде, чѣмъ мы займемся рѣшеніемъ этого вопроса, мы постараемся изъ личнаго характера Филострата добыть психологическое объясненіе характера его изложенія".

И вотъ Гётчингъ разсматриваетъ съ этою цѣлью личность Филострата, передавая слѣдующее изъ его жизнеописанія: онъ родился на островѣ Лемносѣ, во второй половинѣ второго столѣтія по Р. Х. и прожилъ приблизительно до 249 г. Кромѣ біографіи Аполлонія, до насъ сохранилось между прочимъ еще почти цѣликомъ его сочиненіе въ двухъ книгахъ подъ заглавіемъ: „Вторая софистика", въ смыслѣ второго ея періода, къ которому и принадлежитъ самъ Филостратъ, а также его письма — большею частью эротическаго содержанія, — изъ которыхъ можно видѣть силу его софистики, выражающуюся особенно въ соблазнительной формѣ. Исключительно формальное, педагогическое достоинство имѣли два потерянныя для насъ сочиненія Филострата: Μελεται (декламаціи) и διαλέξεις (философскія бесѣды, разговоры), представляющія образцы софистической реторики.

Софисты вообще хвалились своимъ даромъ говорить обо всемъ экспромтомъ, безъ приготовленія. Филостратъ, какъ софистъ, особенно любилъ заниматься тѣмъ искусствомъ, о которомъ свидѣтельствуетъ его сочиненіе Ἐικόνες (образы, изображенія, картины), именно реторикой. Для насъ это сочиненіе Филострата имѣетъ то особенное значеніе, что въ немъ находимъ мы рядъ отдѣльныхъ чертъ, которыя согласуются съ частностями, излагаемыми въ біографіи Аполлонія. Въ другомъ

сочиненіи своемъ, „Жизнеописанія софистовъ“—онъ въ цѣломъ рядѣ этихъ жизнеописаній представляетъ черты, сходныя съ характеромъ его самого, какъ софиста, и показываетъ, что благородные правители не могутъ отдѣлаться отъ воспитательнаго вліянія на себя софистовъ и отъ оказанія имъ разнаго рода милостей. Софисты большею частью произносятъ рѣчи на разные вымышленные ими случаи и притомъ безъ предварительнаго приготовленія къ тому, обращая свое вниманіе не на ихъ содержаніе, а на ихъ форму. Вотъ это-то, съ прибавленіемъ къ тому разныхъ короткихъ софистическихъ изреченій, и находимъ мы въ изобиліи въ Филостратовой біографіи Аполлонія. Вообще въ содержаніи Филостратовыхъ біографій—и софистовъ, и Аполлонія—встрѣчается много соприкосновенныхъ точекъ между Аполлоніемъ и софистами, а также и въ содержаніи Филостратова сочиненія „О герояхъ“ не мало сходнаго съ тѣмъ, какъ изображается Аполлоній въ его біографіи, хотя главное содержаніе этого сочиненія состоитъ въ разсужденіяхъ о разнаго рода вопросахъ, которые оказываются просто софистическими проблемами.

„Эта экскурсія (обозрѣвающая сочиненіе Филострата) ведетъ (говоритъ Гётчингъ) къ заключенію, что и относительно біографіи Аполлонія нельзя предположить никакого иного интереса у ея автора, кромѣ существенно софистическаго“.

Въ особенности характеризуетъ „Филостратову біографію Аполлонія то̀, что въ ней авторъ воплощаетъ въ Аполлоніѣ софистическій идеалъ. Очевидно также, что авторъ въ этой біографіи имѣлъ намѣреніе написать романъ во вкусѣ своего времени. Впрочемъ это отнюдь не доказываетъ, чтобы это сочиненіе должно было служить исключительно для легкаго, занимательнаго чтенія. Напротивъ, авторъ со своимъ характеризованнымъ главнымъ мотивомъ могъ очень хорошо соединять еще ту или другую особенную тенденцію. Но въ лицѣ Аполлонія представилъ Филостратъ идеалъ аскетическій, который нашелъ въ имѣвшихся у него источникахъ для біографіи Аполлонія; это (говоритъ Гетчингъ) приводитъ насъ къ вопросу объ ея источникахъ.

Филостратъ указываетъ на два мотива, руководившіе имъ при составленіи біографіи Аполлонія: во-первыхъ, на внут-

ренній мотивъ, состоящій въ томъ, чтобы распространеннымъ заблужденіямъ объ Аполлоніѣ, а также незнанію внѣшней жизни и внутренняго образа мыслей этого человѣка противопоставить вѣрную и подробную его біографію; во-вторыхъ, внѣшній мотивъ, состоящій въ томъ, что императрица Юлія Домна, супруга императора Септимія Севера, въ кружкѣ которой находился Филостратъ, дала ему порученіе, какъ отличному стилисту, обработать записки Аполлоніева спутника, Дамиса.

Но ни одинъ изъ этихъ мотивовъ на самомъ дѣлѣ не связалъ Филострата; хотя источникомъ написанной имъ біографіи и послужили сказанныя записки, однакоже ими онъ нисколько не удовольствовался и не стѣснялся пользоваться еще и другимъ главнымъ источникомъ—записками нѣкоего *Максима*, уроженца Эгъ, сообщавшими извѣстія о пребываніи Аполлонія въ этомъ городѣ. Наконецъ, Филостратъ позаимствовалъ весьма много изъ устныхъ преданій, касавшихся Аполлонія.

„Послѣ нашихъ указаній (заключаетъ Гётчингъ) на реторическую и романическую форму Филостратовой біографіи Аполлонія и на источники, послужившіе для нея основаніемъ, возникаетъ вопросъ, можно ли еще придерживаться того воззрѣнія, что авторъ, при составленіи своего сочиненія, руководился опредѣленными намѣреніями, цѣлями. Если мы теперь намѣреваемся отвѣчать на этотъ вопросъ, то необходимо прежде всего бросить взглядъ на обстоятельства и воззрѣнія, породившія сочиненіе Филострата“.

Такъ переходитъ Гётчингъ къ той главѣ своего сочиненія, которая носитъ слѣдующее заглавіе: „Современная (Аполлонію) исторія и тенденція (Филостратовой біографіи Аполлонія)“

Изъ собраннаго въ этой главѣ множества отдѣльныхъ фактовъ и мыслей Гётчингъ выводитъ слѣдующее заключеніе, рекапитулирующее все здѣсь имъ сказанное.

1. Императрицѣ Юліи и ея семейству нельзя приписывать ни тенденціознаго вліянія на Филостратову біографію Аполлонія, ни состоящаго съ этимъ въ связи синкретическаго преобразованія (исповѣдываемой большинствомъ римлянъ положительной языческой религіи), исходной точкой котораго должно было быть поклоненіе солнцу, Геліосу, храмъ котораго находился на родинѣ Юліи.

2. Филостратова біографія Аполлонія, поскольку она есть умственное достояніе ея автора, относительно своего религіознаго характера, вполнѣ, совершенно держится на почвѣ античнаго преданія, и что Филостратова тенденція, которую имѣетъ онъ при этомъ въ виду, состоитъ:

а) въ предложеніи (своимъ читателямъ) похвальнаго слова эллинизму, какимъ этотъ эллинизмъ былъ во время своего цвѣтущаго состоянія;

б) въ выраженіи протеста противъ вторгающагося варварства, сопровождаемомъ многочисленными историческими показаніями;

в) въ представленіи какъ бы зеркала правителей, въ соединеніи съ сильными намеками на дурныхъ владыкъ своего времени;

г) въ стремленіи къ преобразованію богопоклоненія, культа въ духѣ религіознаго консерватизма.

Изъ этихъ уступокъ со стороны Гётчинга въ пользу взглядовъ нѣкоторыхъ писателей на Филострата вытекаетъ, что его интересъ (при составленіи біографіи Аполлонія) былъ болѣе, нежели просто формальный (реторико-софистическій), хотя и далеко были отъ него тѣ приписываемые ему высшіе религіозные мотивы, которые будутъ изложены въ слѣдующей главѣ.

Эта глава, которая есть предпослѣдняя во всемъ сочиненіи, озаглавлена такъ: „*Сравненіе Христа* (съ Аполлоніемъ) *и теорія копированія* (вообще)“, т.-е. воззрѣніе на Аполлонія какъ на копію—именно съ Христа и Пиѳагора, какъ съ оригиналовъ.

Въ самомъ дѣлѣ, всю эту главу посвящаетъ Гётчингъ критикѣ помянутой теоріи. Въ ней онъ доказываетъ пространно и подробно несостоятельность этой теоріи вообще и въ особенности относительно Филостратовой біографіи Аполлонія; онъ показываетъ приведеніемъ многихъ мѣстъ изъ этой біографіи, что здѣсь вовсе не обнаруживается намѣренія или старанія Филострата сравнить своего героя, Аполлонія, ни съ Христомъ, ни даже съ Пиѳагоромъ, что̀, впрочемъ, и не удалось бы Филострату, какъ оно не удалось ни современнику императора Діоклетіана, виѳанскому намѣстнику, Гіероклу, ни нѣ-

которымъ новѣйшимъ писателямъ, занимавшимся біографіею Аполлонія; оно и не могло удаться по той простой причинѣ, что, съ одной стороны, нравственное ученіе Аполлонія несравненно ниже такого же ученія Христа, или даже первое большею частью противоположно послѣднему, а съ другой стороны философское ученіе Аполлонія хотя отчасти и сродно съ ученіемъ Пиѳагора и вообще древнѣйшихъ пиѳагорейцевъ, но оно есть ученіе эклектическое (точнѣе—синкретическое), а не чисто пиѳагорейское, другими словами—оно есть ученіе неопиѳагорейское. Здѣсь было бы совсѣмъ неумѣстно приводить всѣ мѣста изъ Филостратовой біографіи или вообще перечислять всѣ доказательства въ пользу того взгляда на Аполлонія, который защищается всѣми этими мѣстами и вообще доказательствами со стороны Гётчинга. Достаточно указать въ видѣ примѣровъ лишь на нѣкоторыя изъ нихъ, особенно ясныя и вмѣстѣ вѣскія.

„Какъ можно сравнивать съ Тѣмъ, Кто былъ спасителемъ грѣшниковъ, Кто сострадалъ всѣмъ труждающимся и обремененнымъ (говоритъ Гётчингъ), того, кто молится Геліосу (Аполлонія) такими словами: „Пошли меня, Геліосъ, свыше земли, какъ бы далеко ни было тебѣ угодно, и дай мнѣ найти тамъ добрыхъ людей; но не дай мнѣ узнать дурныхъ людей, и дурнымъ людямъ узнать меня"?! Бо̀льшую часть времени посвящаетъ онъ своимъ личнымъ интересамъ, проводя его въ путешествіяхъ и разысканіяхъ злого и дурного. При своей публичной дѣятельности онъ посвящаетъ себя народу только уже въ вечерніе часы. Для не-философа бесѣды его лишены всякой прелести. Съ надменнымъ самодовольствіемъ мудреца сознаетъ онъ себя возвышающимся надъ неразуміемъ и необузданностью толпы. Онъ говоритъ съ нею языкомъ законодателя; его критика ограничивается большею частью краткими, надменными фразами. Аполлонію неизвѣстны были ни сорадованіе, ни сostраданіе, тѣмъ менѣе—слезы о бѣдствіяхъ человѣчества, какія выказывалъ Искупитель,—все подобное презиралъ бы Аполлоній, какъ недостойное философа. Съ гордымъ сознаніемъ своей мудрости и добродѣтели обращается онъ къ богамъ съ молитвою: „Дайте мнѣ то̀, что̀ мнѣ слѣдуетъ дать, такъ какъ чистому довлѣетъ доброе, а дурному—противное тому". Мѣсто дѣтски-смирен-

наго подчиненія волѣ Отца Небеснаго (въ молитвѣ Господней) у Аполлонія заступаетъ фарисейское самооправданіе, опирающееся на собственныя заслуги. Съ подобнымъ благочестіемъ находится въ полной гармоніи его воззрѣніе на правосудіе Божіе: мѣриломъ для обсужденія того, насколько человѣкъ благоугоденъ Богу, служитъ для Аполлонія внѣшнее благосостояніе этого человѣка. При такомъ мѣрилѣ большинство христіанъ того времени должны были считаться злодѣями. Съ глубокою нравственною испорченностью своего времени борется Аполлоній лишь постольку, поскольку онъ сознаетъ ее помѣхою міровой гармоніи: сохранить эту гармонію и имѣетъ въ виду его преобразовательная дѣятельность, его воззваніе къ благотворительности. Убійцу врага слѣдуетъ, по его мнѣнію, увѣнчать. Но при этомъ онъ утверждаетъ, что и Творецъ міра не можетъ освободить человѣка отъ вины. Съ нашими этическими понятіями несогласенъ и тотъ фактъ, что Аполлоній помогаетъ одному человѣку найти кладъ только для того, чтобы онъ могъ выгодно выдать своихъ дочерей замужъ", и проч., и проч.

Всю эту предпослѣднюю главу заканчиваетъ Гётчингъ слѣдующими словами, составляющими переходъ къ послѣдней главѣ: „Намъ остается въ заключеніе разсмотрѣть вопросъ объ *историческомъ или истинномъ Аполлоніѣ*".

„Если уже неувѣренность и шаткость, проявляемыя самимъ Филостратомъ относительно его взгляда на Аполлонія (говоритъ Гётчингъ), ведутъ къ догадкѣ о двоякомъ, болѣе или менѣе противорѣчивомъ, преданіи объ Аполлоніѣ, то эта догадка существенно подтверждается определенными указаніями на ту традицію, противоположную изложенію автора, опровергнуть которую рѣшительно старается Филостратъ. Въ самомъ вступленіи (въ свое сочиненіе) ставитъ онъ, какъ главную точку зрѣнія, намѣреніе защитить своего героя отъ несправедливаго упрека въ томъ, будто бы онъ былъ магъ и βιαίως σοφός. И въ самомъ дѣлѣ, какъ свидѣтельствуютъ многіе факты, приводимые самимъ Филостратомъ, Аполлоній вездѣ слылъ пресловутымъ волшебникомъ. Во всѣхъ такихъ случаяхъ старается Филостратъ доказать неосновательность этого упрека. Стараніе спасти честь Аполлонія является и въ тѣхъ мѣстахъ біографіи

гдѣ Филостратъ объясняетъ различіе между волшебствомъ и истинною мудростью, дабы снова засвидѣтельствовать, что его герой не имѣлъ никакого дѣла съ такимъ позорнымъ искусствомъ. Но, несмотря на все добросовѣстное стараніе Филострата, ему не удалось очистить Аполлонія отъ взводимаго на него подозрѣнія. Вообще вѣрность Филостратовой характеристики Аполлонія колеблется разсѣянными у разныхъ древнихъ писателей замѣтками. Нѣсколько благопріятнѣе освѣщена личность Аполлонія въ краткой замѣткѣ Оригена (учителя церкви, родившагося въ Александріи въ 185 по Р. Х., ученика Аммонія Саккаса, основателя неоплатонизма), гдѣ хотя и говорится объ Аполлоніѣ, что онъ былъ магъ, но прибавляется, что вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ и философъ. Вообще изъ всѣхъ свидѣтельствъ древнихъ писателей вытекаетъ, кажется, съ достовѣрностью тотъ выводъ, что до опубликованія Филостратовой біографіи объ Аполлоніѣ господствовало мнѣніе, что онъ былъ магъ; но съ этимъ мнѣніемъ соединено и то, что, какъ повѣствуетъ Оригенъ, онъ былъ также представителемъ нѣкоторыхъ философскихъ ученій. Вообще изъ разныхъ историческихъ показаній или свидѣтельствъ выходитъ, *во-первыхъ*, что въ Аполлоніѣ Тіанскомъ мы имѣемъ дѣло, во всякомъ случаѣ, съ личностью историческою; *во-вторыхъ*, что въ свое время онъ долженъ былъ играть немаловажную роль, и *въ-третьихъ*, что въ общественномъ мнѣніи потомства онъ слылъ магомъ".

„Но этого еще недостаточно для опредѣленія истинной исторической личности Аполлонія, а необходимо прибавить и тотъ приданный ему уже Оригеномъ предикатъ, что онъ былъ *дѣйствительно* философъ".

„Различіе эзотерической и экзотерической религіи и философіи Аполлонія распространяетъ вообще нѣкоторый свѣтъ на мракъ, окружающій его таинственную личность, и даетъ нѣкоторое указаніе для пониманія того Янусова двуличія, какое приписываетъ ему преданіе (какъ магу и какъ философу). Аполлоній былъ философъ пиѳагорейской школы, и какъ таковой—стоялъ, можетъ быть, спеціально въ услуженіи Эскулапа. Еще въ юности своей, въ качествѣ служителя этого божественнаго врача въ Эгахъ, онъ прославился такъ, что имя его вошло въ поговорку. Что преданіе превратило такую его дѣя-

тельность въ нѣчто сверхъестественное, чудесное, это объясняется тѣмъ, что характеристической чертой тогдашняго времени было въ обычаѣ связывать съ какимъ-либо необыкновеннымъ явленіемъ представленіе о сверхъестественномъ, чудесномъ. Гномы, изреченія, приводимые Филостратомъ и приписываемые имъ Аполлонію, не могутъ возвысить его надъ уровнемъ обыкновеннаго человѣка. Съ этимъ согласуется очень хорошо и значеніе Аполлонія какъ пиѳагорейскаго философа“.

„Аполлоній, какъ пиѳагореецъ, учитъ не только молча и посредствомъ загадочныхъ словъ (т.-е. гномовъ или изреченій, подобныхъ прорицаніямъ дельфійскаго оракула), но употребляетъ весьма охотно и гиперболы. Сверхъ того, его философія опирается на особенное, божественное откровеніе“.

„Но всѣ эти намеки, сдѣланные съ цѣлью пониманія историческаго Аполлонія, вовсе не имѣютъ притязанія (прямо замѣчаетъ Гётчингъ) на то, чтобы имъ имѣть значеніе окончательнаго, абсолютно-вѣрнаго рѣшенія проблемы: при предлежащихъ намъ пособіяхъ намъ должно будетъ все-же удовольствоваться здѣсь приговоромъ: „non liquet“ (*неясно*—выраженіе, которое было употребляемо римскими судьями, когда они не рѣшались произнести ни положительный, ни отрицательный приговоръ). Но мы надѣемся, что этимъ нашимъ новымъ изслѣдованіемъ вопроса объ Аполлоніѣ мы доказали по крайней мѣрѣ столько, что со стороны аполлоніанизма—если вообще можно говорить о немъ—не возникаетъ и не возникло конкурренціи (соперничества) для христіанства; далѣе, что наука должна отказаться отъ того, чтобы въ Филостратовой біографіи найти новыя объясненія, показанія философскія или религіозно-историческія“.

„Если намъ противопоставятъ, наконецъ, принятое для сужденія объ истинномъ Аполлоніѣ раціональное мѣрило, посредствомъ котораго можно будто бы поколебать въ ихъ значеніи чудеса и пророчества Основателя христіанства, то мы можемъ отвѣтить на это, что чудеса и пророчества не составляютъ, по нашимъ понятіямъ, спеціальной характеристики христіанства. Напротивъ, мы указываемъ на ту новую живую силу, которая при посредствѣ христіанства привзошла въ исторію человѣчества, и которая такъ возвышенна и могуча, что не

можетъ быть сведена къ чисто-человѣческому явленію, снабженному свойствами человѣка, подобнаго Аполлонію Тіанскому. Съ научной точки зрѣнія достаточно указать на то, что въ Новомъ Завѣтѣ мы имѣемъ передъ собою памятники совсѣмъ иного свойства и иной исторической достовѣрности, нежели въ Филостратовой біографіи. Историческій Аполлоній, при всей своей обособленности, могъ быть, пожалуй, благороднымъ другомъ людей, но на апоѳеозъ со стороны потомства онъ, какъ намъ кажется, такъ же мало имѣетъ права, какъ и многіе другіе знаменитые люди".

Вотъ тотъ окончательный результатъ, къ которому пришелъ Гётчингъ посредствомъ своего самостоятельнаго изслѣдованія, отличающагося столько же тщательнымъ подборомъ, сличеніемъ и сведеніемъ къ единству частностей, сколько всесторонностью и полнотою цѣлаго.

Для желающихъ прочесть въ подлинникѣ Филостратово жизнеописаніе Аполлонія, прибавимъ, что оно вошло въ полное собраніе сочиненій Филострата, изданное *Олеаріемъ* (Лейпцигъ, 1701); отдѣльно же одна эта біографія издана *Вестерманомъ* (Парижъ, 1849) и *Кайзеромъ* (Лейпцигъ, 1870); переводъ на нѣмецкій языкъ сдѣланъ *Зейбольдомъ*.

Преобладающимъ элементомъ въ религіозно-синкретической философіи неопиѳагорейцевъ былъ, какъ я сказалъ уже, платонизмъ. Но еще большее значеніе получаетъ платонизмъ у *пиѳагорействующихъ платониковъ*, которые поэтому еще ближе стали къ неоплатоникамъ. Такимъ образомъ отъ неопиѳагорейцевъ мы переходимъ къ пиѳагорействующимъ платоникамъ.

б) *Пиѳагорействующіе платоники.* Изъ всѣхъ философовъ, принадлежавшихъ къ этой школѣ, мы выберемъ наиболѣе замѣчательныхъ — Плутарха Херонейскаго и Нуменія Апамейскаго—чтобы въ лицѣ ихъ охарактеризовать существенныя особенности школы пиѳагорействующихъ платониковъ и ея представителей вообще.

Плутархъ Херонейскій (родомъ изъ Хероней, что въ Беотіи), жившій въ I-мъ вѣкѣ по Р. Х., былъ извѣстенъ какъ біографъ знаменитыхъ людей, но очень мало извѣстенъ какъ философъ, хотя послѣ него осталось много сочиненій нравственнаго содержанія. Плутархъ самъ причислялъ себя къ акаде-

микамъ, т.-е. къ платоникамъ, и въ самомъ дѣлѣ онъ особенно любилъ присоединять свои мнѣнія къ объясняемымъ имъ мѣстамъ изъ сочиненій Платона. Даже тѣ ученія, которыя были заимствованы Плутархомъ у позднѣйшихъ философовъ, онъ старался возводить къ Платону; таковы ученія, взятыя имъ у перипатетиковъ и особенно у неопиѳагорейцевъ, почему Плутарха и называютъ пиѳагорействующимъ платоникомъ.

Подобно Цицерону и позднѣйшимъ эклектикамъ-стоикамъ, Плутархъ поставляетъ задачу философіи въ ея нравственномъ дѣйствіи, вліяніи на человѣка. „Начинающій философъ (говоритъ онъ) гоняется за тонкостями діалектики или за выспренними изслѣдованіями физики, или же составляетъ себѣ сборникъ разныхъ изреченій и повѣствованій; но кто достигнетъ здраваго сужденія о вещахъ, тотъ ищетъ такихъ поученій, которыми возвышается его нравственный характеръ, которыя устремлены не на то̀, что̀ внѣ человѣка, а на то̀, что̀ внутри его“. Поэтому Плутархъ, какъ философъ, занимается преимущественно моральными вопросами, а если и затрогиваетъ гдѣ вопросы метафизическіе и антропологическіе, то лишь насколько они имѣютъ религіозно-этическое значеніе.

Въ особенности сильнымъ преобладаніемъ религіознаго элемента отличается Плутархова этика отъ этики всѣхъ его предшественниковъ — платониковъ или академиковъ. „Философія (говорилъ Плутархъ) должна служить нравственной жизни человѣка, а завершеніе такой жизни есть благочестіе и богопознаніе; слѣдовательно философія достигаетъ своей конечной цѣли въ теологіи, которую поэтому онъ никогда не упускаетъ изъ виду при своемъ философствованіи; поэтому же важнѣйшими вопросами въ философіи признаетъ онъ именно тѣ, которые относятся до божества, т.-е. до познанія его сущности и до отношенія къ нему человѣка. При рѣшеніи этихъ вопро̀совъ онъ вполнѣ слѣдуетъ тому направленію, котораго держались Платонъ и неопиѳагорейцы.

Существенныя характеристическія черты Плутархова метафизическаго ученія суть слѣдующія:

1. Понятіе о божествѣ какъ объ единомъ, безтѣлесномъ, надміровомъ, премудромъ и преблагомъ существѣ, который есть первоединица, первомонада.

2. Дуалистическое міросозерцаніе, именно: признаніе двухъ противоположныхъ принциповъ, какъ двойницы или діады, — принципа добра и принципа зла. Впрочемъ принципъ добра отождествляетъ Плутархъ съ божествомъ; принципъ же зла онъ подраздѣляетъ на неразумную, злую и подчиненную божеству міровую душу, которая есть источникъ всего злого въ мірѣ, и — на матерію, которая есть вмѣстилище этого зла. Итакъ Плутархъ принимаетъ собственно три первоосновы: божество, міровую душу и матерію; однакоже неразумная міровая душа подчинена божеству, а матерія оплодотворяется идеями, которыя истекаютъ изъ божества; слѣдовательно есть внутренняя связь между этими тремя первоосновами; съ ними же связываетъ Плутархъ и числа такимъ образомъ: числа суть первыя произведенія первоосновъ, а именно они возникаютъ чрезъ то, что или бо̀льшая, или мѐньшая часть двойницы, діады, выражающей нѣчто безграничное, сама по себѣ ограничивается единицей, монадой.

3. Верховная разумная міровая душа, посредствомъ которой надміровое божество сообщается міру, и которая сама есть часть божества, именно есть божественный умъ, изливающійся въ матерію, а не только произведеніе или твореніе божества. Такимъ образомъ въ мірѣ владычествуютъ двѣ противоположныя силы—разумная и неразумная или лучшая и худшая. Хотя первая сила есть верховная, подчиняющая себѣ послѣднюю, такъ что большее могущество принадлежитъ ей, этой лучшей силѣ, однакоже и худшая сила никогда не можетъ вовсе исчезнуть изъ міра.

4. Наконецъ, между единымъ надміровымъ божествомъ и міромъ признаетъ Плутархъ среднія существа. Это суть такъназываемые небесные боги, т.-е. небесныя свѣтила, какъ видимыя изображенія верховнаго божества. Между божествомъ же и людьми есть среднія существа, подчиненныя небеснымъ богамъ, какъ ихъ орудія, посредствомъ которыхъ они дѣйствуютъ на людей и даже на весь міръ: эти посредники суть демоны, которые покровительствуютъ добродѣтельнымъ людямъ, а дурныхъ людей наказываютъ за нечестіе и преступленія.

Въ этикѣ Плутархъ держится преимущественно воззрѣній Платона и отчасти Аристотеля. Впрочемъ *систематическаго*

ученія о нравственности мы у него вовсе не находимъ. Онъ говорилъ о разнаго рода нравственныхъ обязанностяхъ не строго-научно, а скорѣе тономъ оратора, притомъ, несмотря на чистоту вообще его нравственныхъ правилъ, мы не находимъ въ нихъ ничего новаго и своеобразнаго.

Плутархова этика завершается теологіею, подобно тому, какъ у Платона и Аристотеля завершеніемъ этики была политика, и тутъ Плутархъ является вполнѣ самостоятельнымъ. Онъ прямо говоритъ, что ничто не можетъ доставить человѣку такого утѣшенія, какъ религія; что она—неисчерпаемый источникъ душевнаго спокойствія и веселія; что нѣтъ ничего столь необходимаго для государства, какъ вѣра въ боговъ и ихъ почитаніе, ибо это суть основы всего общественнаго порядка; что отрицать бытіе боговъ и ихъ промышленіе о мірѣ значитъ лишать людей самыхъ высшихъ благъ; что атеизмъ есть нѣчто звѣрское, есть отреченіе отъ человѣческой природы; но что однакоже только истинное благочестіе есть добро, суевѣріе же есть зло, и притомъ оно есть главная причина атеизма, т.-е. мнимое основаніе для его оправданія. „Суевѣріе (говоритъ Плутархъ) есть не что иное, какъ закрытый, замаскированный атеизмъ, ибо суевѣріе есть незнаніе сущности боговъ и порождаетъ въ человѣкѣ страхъ; а тотъ, кто боится боговъ, таитъ въ себѣ желаніе, чтобы ихъ вовсе не было; суевѣріе даже хуже атеизма, ибо заблужденія атеизма не приводятъ его въ душевное безпокойство, которое постоянно испытываетъ суевѣрный“.

Но въ то же время Плутархъ допускаетъ, что боги сообщаютъ разнаго рода откровенія тѣмъ людямъ, которымъ они покровительствуютъ; между прочимъ, они открываютъ имъ истинное о себѣ знаніе и посылаютъ имъ всякія блага. Эти откровенія божества тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ менѣе люди примѣшиваютъ къ нимъ что-либо отъ себя; высшее откровеніе есть страдательное, пассивное состояніе человѣческой души, при которомъ она становится лишь органомъ божества. Однакоже восріимчивость къ откровенію обусловливается или облегчается разными средствами: съ объективной стороны посредниками между божествомъ и человѣкомъ служатъ частью демоны, которые приносятъ благовѣстіе человѣческой душѣ отъ боговъ,—частью вещественныя, матеріальныя средства, каковы, напри-

мѣръ, пары пиѳійской пещеры, возбуждающіе энтузіазмъ, изступленіе подъ руководствомъ боговъ и съ помощью демоновъ; съ субъективной стороны, т.-е. со стороны самого человѣка, воспріимчивость къ откровеніямъ обусловливается душевнымъ спокойствіемъ и отлученіемъ души отъ всего чувственнаго; воздержная жизнь, подобная жизни Сократа, также служитъ подготовленіемъ къ общенію человѣка съ божествомъ. Но самое откровеніе есть всегда внутреннее и всегда мгновенное; мысль о божественномъ освѣщаетъ душу *разомъ*, какъ молнія. Такимъ ученіемъ Плутарха прямо подготовляется ученіе неоплатониковъ объ экстазѣ.

Наконецъ, что касается отношенія Плутарха къ народной религіи, то оно существенно таково же, какъ и отношеніе къ ней стоиковъ, а именно: онъ твердо убѣжденъ въ необходимости религіи для общественной жизни, имѣя лично сильную потребность вѣровать. Плутархъ старается посредствомъ истолкованія миѳовъ выбрать изъ народной религіи одно хорошее и разумное, ибо онъ думаетъ, что существенное содержаніе *всѣхъ* миѳовъ составляютъ философскія мысли. На различныя божества у различныхъ народовъ онъ смотрѣлъ только какъ на неодинаковыя формы, подъ которыми почитаются одни и тѣ же божественныя существа. Въ этомъ отношеніи замѣчательны слѣдующія слова Плутарха: „Нѣтъ разныхъ боговъ для разныхъ народовъ, нѣтъ боговъ варварскихъ и эллинскихъ, южныхъ и сѣверныхъ; напротивъ, какъ солнце и луна свѣтятъ всѣмъ, какъ небо, земля и море общи всѣмъ людямъ,— какъ бы они ни назывались — такъ и одинъ умъ владычествуетъ въ мірѣ, одно Провидѣніе имъ управляетъ и однѣ и тѣ же служебныя силы приданы всѣмъ богамъ; только названія ихъ и формы богопоклоненія различны, а священные символы, возводящіе умъ человѣческій къ божественному, только болѣе или менѣе темны или ясны“.

На этомъ-то основаніи Плутархъ ищетъ въ миѳахъ *всѣхъ* религій философскихъ истинъ, и слѣдовательно также смѣшиваетъ религіи, какъ смѣшиваетъ и философскія ученія. Словомъ, Плутархъ во всѣхъ отношеніяхъ религіозный синкретикъ.

Изъ всѣхъ пиѳагорействующихъ платониковъ платонизмъ наиболѣе преобладаетъ у *Нуменія Апамейскаго* (жившаго, вѣро-

ятно, во II-мъ вѣкѣ по Р. Х.), такъ что въ этомъ отношеніи онъ есть самый непосредственный предтеча неоплатониковъ; однакоже на него имѣлъ вліяніе и неопиѳагореизмъ со своею символикою чиселъ, со своимъ аскезисомъ и вообще со своимъ религіознымъ синкретизмомъ. Самъ Нуменій говоритъ о себѣ, что, будучи недоволенъ всею послѣ-платоновою философіею, онъ хочетъ возвратиться къ Платону, но вмѣстѣ и къ Пиѳагору, ибо, по его мнѣнію, Платонъ и Пиѳагоръ во всемъ согласны между собою, — Платонъ все заимствовалъ у Пиѳагора и только выражался иначе. Впрочемъ оба они собственно учили только древней мудрости индійскихъ браминовъ, персидскихъ маговъ, египетскихъ мудрецовъ и іудейскихъ пророковъ. Послѣднихъ высоко ставилъ самъ Нуменій, стараясь показать согласіе съ ними своей философіи посредствомъ аллегорическаго толкованія ихъ, и подвергая такому толкованію отчасти преданія раввиновъ и даже Евангеліе; къ Моисею же Нуменій питалъ такое уваженіе, что прямо приводилъ его изреченія, какъ пророческія, и говорилъ о самомъ Платонѣ, что онъ не что иное, какъ по-аттически говорящій Моисей.

О философскомъ ученіи Нуменія мы знаемъ немногое, да и то не изъ его сочиненій, до насъ не дошедшихъ, а изъ отрывковъ, собранныхъ отцомъ церкви Евсевіемъ, и изъ немногихъ свидѣтельствъ другихъ писателей. Однакоже и это немногое замѣчательно, какъ исходящее отъ такого философа, какимъ былъ Нуменій, ученіе котораго было настолько сродно съ ученіемъ знаменитѣйшаго изъ неоплатониковъ, Плотина, что послѣдняго упрекали въ томъ, что будто онъ выдалъ ученіе Нуменія за свое собственное, — что, впрочемъ, вовсе несправедливо.

Отличая, согласно съ Платономъ, безтѣлесное — какъ сущее, пребывающее — отъ тѣлеснаго — какъ становящагося, измѣняющагося, Нуменій призналъ матерію основою всего дурного и обозначалъ ее какъ безпредѣльное, а потому неопредѣленное, недоступное нашимъ понятіямъ и познанію; матерія есть нѣчто живое, но несущее, ибо, состоя изъ стихій, тѣла непрестанно слагаются и разлагаются, — матерія безсильна сохранить постоянную форму. Безтѣлесное же Нуменій обозначалъ какъ абсолютно-сущее, неподвижное, неизмѣнное и вѣчное, какъ первый умъ, единицу какъ добро или перводобро, какъ божество.

Поставивъ эти два принципа въ такую рѣзкую, крайнюю противоположность, Нумeній утверждалъ совершенно послѣдовательно, что невозможно, чтобы верховное божество само подѣйствовало на матерію. Поэтому Нумeній назвалъ міробразователемъ, деміургомъ, не само верховное божество (какъ это дѣлалъ Платонъ), но особое существо, которое въ отличіе отъ верховнаго бога, какъ перваго бога, онъ называетъ вторымъ богомъ, соединяя въ его понятіи всѣхъ тѣхъ подчиненныхъ боговъ и среднія существа между міромъ и верховнымъ божествомъ, о которыхъ говорили прочіе платоники.

Первый богъ есть существо простое, не могущее быть дѣлимо на какія-либо части, существо неподвижное; онъ есть добро само по себѣ; онъ есть принципъ сущаго; онъ не соприкасается съ матеріею, а потому есть существо покоящееся; онъ чуждъ всякой дѣятельности; не принимая участія ни въ какихъ дѣлахъ, онъ проводитъ жизнь въ чистомъ созерцаніи; другими словами, онъ есть чистая дѣятельность мышленія, умъ. Напротивъ, второй богъ, деміургъ, міробразователь, принципъ становленія, добръ лишь вслѣдствіе сопричастія своего сущности перваго бога, т.-е. лишь вслѣдствіе связи съ нимъ; онъ не есть столь простое, чистое существо, какъ первый богъ, ибо хотя онъ глядитъ на сверхчувственные первообразы и получаетъ чрезъ это знаніе, но въ то же время долженъ смотрѣть и на матерію, дабы дѣйствовать на нее и имѣть о ней попеченіе; такъ какъ для этого деміургъ простирается по всему (видимому) міру, то матерія его раздѣляетъ, раздробляетъ и включаетъ въ свое собственное движеніе (слѣдовательно и деміургъ вѣчно движется, измѣняется вмѣстѣ съ матеріею). Поэтому природа (сущность) этого второго бога двояка: она и сверхчувственная, и въ то же время чувственная, или, точнѣе, по своей сущности онъ принадлежитъ къ сверхчувственному а по своей дѣятельности къ чувственному міру. Въ этомъ смыслѣ можно понимать Нумeнія и такъ, что онъ отождествляетъ своего второго бога съ міромъ; но точнѣе будетъ сказать, что Нумeній отличаетъ міръ и отъ перваго, и отъ второго бога, признавая его третьимъ богомъ. Такимъ образомъ Нумeній насчитывалъ трехъ боговъ: перваго бога—отца (по отношенію ко второму богу, къ деміургу), второго бога—

деміурга, мірообразователя, или творца міра, и третьяго бога— міръ, какъ сотворенное, ставшее. Въ этомъ же смыслѣ Нуменій говорилъ и о тройственномъ.

Таково метафизическое ученіе Нуменія; существенно-новаго въ немъ то̀, что Платоновъ мірообразователь, деміургъ превращенъ здѣсь изъ верховнаго божества въ подчиненное, во втораго бога, и что это подчиненное божество существенно отличается у него отъ бога верховнаго. Въ этой метафизикѣ Нуменія мы видимъ религіознаго синкретика, какъ философа, смѣшивающаго неопиѳагореизмъ съ платонизмомъ. Еще яснѣе обнаруживается этотъ характеръ его философіи въ слѣдующемъ психологическомъ и этическомъ его ученіи.

Сущность человѣческой души Нуменій, какъ пиѳагореецъ, полагалъ въ числѣ, именно обозначалъ ее числомъ четыре и, слѣдуя неопиѳагорейской символикѣ чиселъ, доказывалъ это тѣмъ, что слово ψυχή (душа) состоитъ изъ четырехъ буквъ. Въ основѣ же этическаго ученія Нуменія лежала Платонова мысль объ истинномъ знаніи, содержаніе котораго есть добро, какъ верховная идея. Нуменій утверждалъ, что верховное и единственное благо для души человѣческой состоитъ въ знаніи, ибо только посредствомъ знанія человѣкъ причастенъ божественному. Это знаніе есть даръ божества, или откровеніе божества человѣческой душѣ, которое (откровеніе) Нуменій поясняетъ сравненіемъ съ сообщеніемъ огня отъ зажженной, горящей свѣчи другой свѣчѣ, незажженной. Дабы получить такое знаніе, откровенное божествомъ, Нуменій считаетъ необходимымъ, чтобы душа человѣческая, отвратившись отъ всего чувственнаго, въ полной внутренней тишинѣ, обращалась только къ перводобру, слѣдовательно къ первобожеству. Когда человѣкъ удостоится приблизиться къ этому первобожеству, то онъ уже не встрѣтитъ вблизи себя ничего чувственнаго, а найдетъ какую-то неизреченную и непостижимую пустоту. Кромѣ того Нуменій, слѣдуя неопиѳагорейцамъ, указываетъ также и на созерцаніе чиселъ, какъ на путь, приводящій къ знанію перводобра.

Такимъ образомъ Нуменій во всѣхъ отношеніяхъ является пиѳагорействующимъ платоникомъ.

Б. Религіозный синкретизмъ съ перевѣсомъ восточнаго

элемента (вѣрованія). а) Гностицизмъ. Подъ гностицизмомъ разумѣется ученіе гностиковъ. Слово *гностикъ* (γνωστικός) происходитъ отъ греческаго слова: γνῶσις, что значитъ: знаніе вообще, такъ что гностикъ есть вообще знающій. Но когда говорится о гностикахъ въ смыслѣ особеннаго рода религіозныхъ синкретиковъ, то подъ ними разумѣются люди, признающіе себя обладающими знаніемъ необыкновеннымъ, высшимъ, таинственнымъ и образующіе особую религіозно-философскую школу.

Гностицизмъ называли также *халдейскою философіею* или *халдейскою мудростью* (χαλδαικη σοφια), вслѣдствіе того, что въ этомъ ученіи замѣчается присутствіе восточныхъ элементовъ, а именно миѳовъ ассирійскихъ, вавилонскихъ и персидскихъ.

Всего лучше, т.-е. и систематичнѣе въ общемъ, и вѣрнѣе, и наконецъ яснѣе, представленъ гностицизмъ въ краткихъ очеркахъ его существеннаго содержанія, изложенныхъ въ сочиненіяхъ: *Робертсона*, переведеннаго съ англійскаго на русскій языкъ А. П. *Лопухинымъ* и изданнымъ въ С.-Петербургѣ въ 1890 г., подъ заглавіемъ: „Исторія Христіанской церкви отъ апостольскаго вѣка до нашихъ дней", и 2) *Гануша* (*Hanusch*, „Geschichte der Filosofie von ihren Uranfängen an bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Kaiser Justinian". Olmütz, 1850).

Представимъ относящіяся сюда извлеченія сперва изъ перваго сочиненія, а затѣмъ—изъ второго.

1. „Системы раннихъ еретическихъ учителей (говоритъ Робертсонъ) по большей части относились къ такъ-называемому „гностицизму", заявлявшему притязаніе на болѣе чѣмъ обыкновенное знаніе. Гностики по большей части настолько были далеки въ своихъ ученіяхъ отъ христіанской вѣры, что они могли быть относимы скорѣе къ совершенно чуждымъ для евангелія людямъ, чѣмъ къ еретикамъ; но въ раннее время названіе еретика давалось вообще всѣмъ, кто какимъ бы то ни было образомъ вводилъ имя Христа въ свои системы. Гностицизмъ въ дѣйствительности нельзя считать извращеніемъ христіанства,—онъ былъ усвоеніемъ нѣкоторыхъ христіанскихъ элементовъ въ систему совершенно иного происхожденія".

„Ко времени появленія евангелія, въ существующихъ системахъ религіи и философіи произошло замѣчательное смѣ-

шеніе. Іудеи, во время своего пребыванія въ плѣну вавилонскомъ, познакомились съ халдейскими и персидскими ученіями: многіе изъ нихъ остались на востокѣ, и между ихъ потомками и собратьями въ Святой землѣ поддерживались постоянныя сношенія. Вслѣдствіе этого вѣрованія позднѣйшихъ іудеевъ сильно окрасились восточными идеями, особенно тносительно ангеловъ и духовныхъ существъ. Великій городъ Александрія, преимущественно ставшій впослѣдствіи колыбелью гностицизма, сдѣлался центромъ философскихъ умозрѣній. Въ ея школахъ преподавались ученія Египта, Греціи, Палестины и косвенно ученія Персіи и Халдеи,—которыя, въ свою очередь, находились подъ вліяніемъ системъ Индіи и далекаго востока. Преобладающее настроеніе умовъ было эклектическое (точнѣе было бы сказать—религіозно-синкретическое); всѣ религіи считались имѣющими въ себѣ нѣчто божественное, причемъ не предполагалось, чтобы какая-либо одна изъ нихъ обладала полнымъ и достаточнымъ откровеніемъ. Идеи заимствовались изъ одной для восполненія недостаточности другой. Отсюда системы настолько перемѣшивались между собою и настолько видоизмѣнялись одна другою, что ученые были различнаго мнѣнія насчетъ происхожденія гностицизма, причемъ нѣкоторые относятъ его главнымъ образомъ къ платонизму, а другіе выводятъ его изъ восточныхъ источниковъ. Отсюда также становится ясно и для насъ, какимъ образомъ христіанство могло сочетаться съ понятіями настолько непохожими на него. Тотъ же самый эклектическій (религіозно-синкретическій) принципъ, производившій такое сліяніе разныхъ системъ, приводилъ умозрительные умы къ усвоенію кое-чего изъ евангелія; они заимствовали изъ него лишь то̀, что̀ соотвѣтствовало ихъ цѣли, и истолковывали все это по своему желанію. Сущность каждой изъ этихъ системъ—или платоническая, или восточная, или заимствованная у позднѣйшаго іудейства; вводимые ими библейскіе термины употреблялись въ нихъ въ смыслѣ совершенно отличномъ отъ того, который они имѣютъ въ христіанскомъ богословіи".

„Особенно характеристической чертой гностиковъ было притязаніе на высшее знаніе. Этимъ знаніемъ болѣе возвышенные умы должны были отличаться отъ заурядныхъ, для которыхъ совершенно достаточно было, по ихъ мнѣнію, вѣры

и ходячаго мнѣнія; гностики иногда жаловались, какъ на несправедливость, на то, что ихъ отлучали отъ общенія церкви, между тѣмъ какъ они согласны были предоставлять массѣ всѣ обыкновенные символы, и только для самихъ себя добивались привилегіи пониманія ученія въ болѣе глубокомъ и болѣе утонченномъ смыслѣ".

„Во всѣхъ гностическихъ системахъ мы находимъ общее вѣрованіе въ одного верховнаго Бога, обитающаго отъ вѣчности въ *плиромѣ* (πλήρωμα), т.-е. въ полнотѣ свѣта (плирома— это среда, въ которой пребываетъ Богъ, какъ въ преисполненной его совершенствъ). Отъ него происходятъ послѣдовательныя поколѣнія эоновъ, или духовныхъ существъ (αἰών собственно значитъ: продолжительность во времени, конечная или безконечная, но гностикъ Валентинъ употребилъ это слово для обозначенія духовныхъ существъ), главныя изъ которыхъ, какъ видно по ихъ именамъ, были олицетворенными свойствами Божества; по мѣрѣ того какъ эти истеченія удаляются отъ своего первоначальнаго источника, подобіе его совершенствъ въ нихъ дѣлается все слабѣе. Матерія считается вѣчною и злою по самому существу. Изъ нея былъ образованъ міръ не верховнымъ Богомъ, но деміургомъ,—существомъ, которое изображается нѣкоторыми ересіархами просто какъ соподчиненное и несознательное орудіе божественной воли, другими же — какъ положительно злобное и враждебное верховному существу. Этотъ деміургъ (или творецъ міра) былъ національный Богъ іудеевъ—Богъ ветхаго завѣта (Іегова); и такъ какъ именно *онъ* имѣется въ виду въ каждой системѣ, то Моисеево домостроительство или признавалось подготовительнымъ къ высшему домостроительству, или отвергалось, какъ злое. Христосъ (по ученію гностиковъ) былъ посланъ въ міръ для освобожденія человѣка отъ тиранніи деміурга. Но Христосъ гностицизма не былъ ни Богомъ, ни человѣкомъ; его духовная природа, будучи истеченіемъ изъ верховнаго Бога, была по необходимости ниже своего первоисточника; и съ другой стороны истеченіе изъ Бога не могло обитать въ вещественномъ и, слѣдовательно, зломъ тѣлѣ. Поэтому, или Іисусъ былъ простой человѣкъ, на котораго эонъ-Христосъ нисходилъ во время крещенія и оставилъ его опять предъ распятіемъ; или тѣло, кото

рымъ повидимому былъ облеченъ Христосъ, было призракомъ, и всѣ его дѣйствія были только кажущимися".

„Такъ какъ матерія есть зло, то отъ гностика требовалось побѣждать ее; но здѣсь возникло важное практическое разногласіе между сектантами: въ то время, какъ одни изъ нихъ добивались этой побѣды строгимъ аскетическимъ воздержаніемъ отъ всего чувственнаго, болѣе низкій классъ между ними хотѣлъ доказать свое знаніе тѣмъ, что предавался распущенности и безнравственности. Тотъ же самый взглядъ на злую сущность матеріи приводилъ къ отрицанію воскресенія тѣла. Гностики не могли допускать никакого другого воскресенія, кромѣ духовнаго; цѣлью ихъ философіи было освобождать духъ отъ его грубой и матеріальной темницы при смерти; душа совершеннаго гностика, уже воскресши въ крещеніи, должна была проникнуть въ лоно Божіе,—причемъ такія души, которыя еще не имѣли полнаго совершенства, должны были достигнуть его въ теченіе цѣлаго ряда переселеній. Борьба между добромъ и зломъ—какъ они учили—должна была закончиться побѣдою добра. Каждая искра жизни, первоначально исшедшая изъ Бога, будетъ очищена и возстановлена, возвратится къ своему источнику и будетъ обитать съ нимъ въ плиромѣ".

2. „Общіе пункты всѣхъ видовъ гностицизма (говоритъ *Ганушъ*) суть слѣдующіе: Богъ или первооснова называется гностиками то первобытной полнотой, плиромой, то первобытной глубиной, то вѣчнымъ, эономъ, то первоотцомъ, пропаторомъ, неизреченнымъ, непостижимымъ Богомъ, который самъ по себѣ и для себя таится и укрывается, но раскрывается и открывается, ибо онъ есть перводѣйствующій, первобытный свѣтъ".

„Этотъ раскрывшійся и открывшійся Богъ есть мудрость или слово, полнота эоновъ, которые, какъ свѣтлыя существа или духи, рождаются одни отъ другихъ и чрезъ то все болѣе и болѣе удаляются или отпадаютъ отъ первосвѣта, такъ что они являются частью какъ настоящіе духи свѣта, частью какъ духи тьмы и своею дѣятельностью творятъ міръ и суть архонты (начальники и правители) всякой единичной міровой вещи или всякаго единичнаго міровато существа. Отстояніе духовъ отъ Бога простирается такъ далеко, что наконецъ Богу

перводѣятелю противостоитъ матерія, какъ темное вещество. Поэтому произведеніе подлежащаго чувствамъ міра есть дѣло того эона, который стоитъ всего дальше отъ Бога и всего ближе—къ матеріи. Этотъ эонъ есть деміургъ, мірообразователь. Относительно Бога—подлежащій чувствамъ міръ есть нѣчто злое и ничтожное и долженъ былъ бы пропасть, еслибы Богъ не сжалился надъ нимъ. Деміургъ сотворилъ въ мірѣ и человѣка, въ смыслѣ его животной природы (какъ животное). Но по милосердію своему Богъ посылаетъ человѣку изъ плиромы, полноты свѣта, разумную душу."

„Матеріальная или физическая плоть человѣка есть источникъ зла, или источникъ зла, или источникъ его стремленія къ подлежащему чувствамъ, между тѣмъ какъ разумная душа устремляется вспять къ Богу. Уничтожить такое раздвоеніе и свѣтлую часть освободить отъ его подлежащихъ чувствамъ узъ, дабы эта свѣтлая часть могла возвратиться обратно въ царство свѣта,—таково назначеніе человѣка".

Въ дополненіе этихъ общихъ очерковъ скажемъ о главнѣйшихъ представителяхъ гностицизма, слѣдуя также сочиненію Робертсона, обильному подробностями, и сочиненію Гапуша, отличающемуся сжатостью и краткостью.

Симонъ, обыкновенно называемый Волхвомъ или волшебникомъ, былъ уроженецъ самарянскаго селенія Гиттумъ и жилъ въ I-мъ вѣкѣ по Р. X.

„Онъ (говоритъ Робертсонъ), повидимому, учился въ Александріи и по возвращеніи на свою родину выступилъ съ высокими духовными притязаніями, выдавая себя за кого-то „великаго"; вообще—признавался со стороны самарянъ въ качествѣ „великой силы Божіей". Симонъ принадлежалъ къ разряду нерѣдкихъ въ его время искателей приключеній, которые особенно выдавались жаждой сноситься съ высшимъ міромъ, каковая жажда въ то время сильно чувствовалась всѣми. Ихъ ученіе состояло изъ смѣси греческихъ и восточныхъ понятій; они приписывали себѣ тайны и откровенія, занимались искусствомъ заклинанія и гаданія, и во многихъ изъ нихъ, повидимому, сознательный обманъ связывался съ самообманомъ и суевѣрнымъ легковѣріемъ. Принятіе Симономъ крещенія и его попытка купить право давать Духа Святаго могутъ быть истол-

кованы въ смыслѣ его признанія, что апостолы, чрезъ знаніе высшихъ тайнъ или чрезъ связь съ высшими существами, обладали въ большей степени тою же самою богодарованною силою, на какую онъ и самъ заявлялъ притязаніе".

„Впослѣдствіи, какъ разсказываетъ преданіе, онъ странствовалъ по различнымъ странамъ, избирая особенно тѣ, которыхъ еще не достигло евангеліе, и стараясь занять почву своей собственной системой, въ которую введено было теперь имя Христа. Въ царствованіе Клавдія, онъ отправился въ Римъ, гдѣ пріобрѣлъ большую извѣстность, такъ что въ честь его воздвигнута была статуя на островѣ Тибра".

„Симонъ будто бы училъ, что Богъ существуетъ отъ вѣчности въ глубинѣ неприступнаго свѣта; что отъ него произошла мысль или понятіе его души (Эннія); что отъ Бога и Энніи истекли послѣдовательными поколѣніями четы мужскихъ и женскихъ эоновъ. Эннія, исходя изъ плиромы, произвела множество ангеловъ, которыми созданъ былъ міръ; ангелы, не зная о Богѣ и не желая признавать никакого виновника своего бытія, возстали противъ родительницы, подвергли ее различнымъ оскорбленіямъ и заключили въ послѣдовательный рядъ вещественныхъ тѣлъ. Сама Эннія постоянно оставалась чистымъ духовнымъ веществомъ".

„По одному свидѣтельству Симонъ провозглашалъ себя верховнымъ Богомъ, который открылъ себя самарянамъ какъ Отецъ, іудеямъ какъ сынъ и язычникамъ какъ Духъ Святой. Но вѣроятнѣе предполагать, что, называя себя великой силой Божіей, онъ хотѣлъ отождествлять себя съ главнымъ мужскимъ эономъ своей системы".

„Онъ училъ, что человѣкъ находился въ подчиненіи ангеламъ, создавшимъ міръ; что не только Моисеевъ завѣтъ и ветхозавѣтныя пророчества исходили отъ этихъ ангеловъ, но и принятыя различія между истиннымъ и ложнымъ были изобрѣтены ими съ цѣлью содержанія человѣка въ рабствѣ, и слѣдовательно тѣ, которые вѣровали въ Симона, не имѣли надобности заботиться о соблюденіи какихъ-нибудь нравственныхъ правилъ, такъ какъ они могли спастись не дѣлами праведности, а благодатью. Симонъ заявлялъ, что самъ онъ сошелъ съ высочайшаго неба съ цѣлью избавленія Энніи—„по-

гибшей овцы“, какъ онъ называлъ ее,—отъ оскорбленія ея плотской темницы, равно какъ съ цѣлью откровенія себя людямъ и избавленія ихъ отъ ига ангеловъ. Проходя различныя сферы, онъ въ каждой принималъ особую форму, и на землѣ явился въ видѣ человѣка. Онъ былъ тотъ самый эонъ, который извѣстенъ былъ какъ Іисусъ, Мессія (въ этомъ смыслѣ Ганушъ говоритъ о Симонѣ, что онъ выдавалъ себя даже за логосъ (слово), посланнаго изъ плиромы въ міръ, дабы высвободить погруженную въ него софію, мудрость). Воскресеніе тѣла Симонъ отрицалъ; но такъ какъ душа, по своемъ освобожденіи, должна проходить чрезъ различныя сферы на своемъ пути къ плиромѣ, и такъ какъ ангелы этихъ сферъ имѣли возможность воспрепятствовать ея полету, то необходимо было умилостивлять ихъ, какъ они ни были злы сами по себѣ, жертвоприношеніями“.

„Послѣдователи Симона раздѣлялись на различныя секты, которыя будто бы предавались некромантіи и другимъ волшебствамъ, и осуществляли въ жизни его ученіе о безразличіи дѣйствій. Іустинъ Мученикъ свидѣтельствуетъ, что въ его время (около 140 года) Симону поклонялись, какъ главному Богу, почти всѣ самаряне, и онъ имѣлъ приверженцевъ и въ другихъ странахъ. Но ересь эта пала столь быстро, что Оригенъ около столѣтія спустя спрашивалъ, имѣла ли она во всемъ мірѣ хотя бы тридцать послѣдователей“.

„Менандръ, ученикъ и преемникъ Симона Волхва, по преданію, былъ учителемъ двухъ извѣстныхъ еретиковъ, которые могутъ быть считаемы основателями одинъ сирійскаго, а другой александрійскаго гностицизма, именно Сатурнина и Василида“.

„Сатурнинъ, родившійся въ Антіохіи и тамъ основавшій свою школу (во II-мъ вѣкѣ по Р. Х.), училъ, что верховный Богъ или „невѣдомый Отецъ“ произвелъ множество духовныхъ существъ; что на низшей ступени духовнаго міра, близъ предѣловъ, отдѣляющихъ царство свѣта отъ хаоса матеріи, было семь ангеловъ, правителей планетъ, и что эти ангелы взяли часть изъ вещественной массы и преобразили ее въ міръ, страны котораго они раздѣлили между собою, причемъ Богъ іудеевъ Іегова былъ ихъ главою. Свѣтлый образъ, ниспущен-

ный на время изъ отдаленнаго источника свѣта и затѣмъ взятый опять, возбудилъ въ нихъ новыя желанія и намѣренія: будучи не въ состояніи схватить и взять блестящій образъ, они постарались образовать человѣка по его подобію; но ихъ созданіе способно было только ползать по землѣ, подобно червю, пока Отецъ, сжалившись, не послалъ ему искру своей собственной божественной жизни. Но въ противоположность избранному роду сатана, господинъ матеріи, съ которымъ ангелы вели постоянную войну, произвелъ нечестивый родъ, и избранные во время пребыванія въ этомъ мірѣ стали подвергаться нападеніямъ отъ него и его клевретовъ, какъ человѣческихъ, такъ и духовныхъ. Съ цѣлью избавить избранныхъ отъ ихъ враговъ, а также отъ ихъ подчиненія Богу іудеевъ и другимъ планетарнымъ ангеламъ, стремившимся основать независимое царство, Отецъ послалъ на землю (перворожденный) эонъ Нусъ (умъ), т.-е. Христа, облеченнаго въ призрачное тѣло (который, какъ прибавляетъ Ганушъ, посредствомъ наставленія къ воздержанію всякаго рода избавилъ людей отъ власти сатаны). При кончинѣ всѣхъ вещей, по ученію Сатурнина, тѣла избранныхъ должны будутъ разложиться на свои элементы, причемъ душа опять войдетъ въ лоно невѣдомаго Отца, отъ котораго она была взята".

„Нравственное ученіе Сатурнина было строго аскетическимъ. Онъ запрещалъ бракъ и размноженіе человѣчества; но болѣе строгія правила послѣ требовались только отъ высшаго разряда среди его послѣдователей. Секта эта не выходила изъ предѣловъ Сиріи и скоро прекратила свое существованіе".

„Василидъ, сдѣлавшійся извѣстнымъ около 125-го года, повидимому, подобно Сатурнину, былъ сиріяниномъ; но онъ жилъ въ Александріи; онъ училъ, что отъ верховнаго Бога, чрезъ послѣдовательное рожденіе, произошло семь разумностей (духовъ), которыя въ сущности были олицетворенными свойствами Божьими,—разумѣніе, слово, мысль (т.-е. умъ, νοῦς), мудрость, сила, праведность (т.-е. правда и справедливость, δικαιοσύνη) и миръ (т.-е. миролюбіе, εἰρήνη). Они произвели второй рядъ духовъ; отъ второго произошелъ третій, и ходъ истеченій продолжался до тѣхъ поръ, пока не явилось 365 классовъ, изъ которыхъ каждый состоялъ изъ семи духовъ и каждый имѣлъ

свое небо, причемъ каждое небо со своими обитателями было низшимъ прообразомъ для непосредственно слѣдовавшаго за нимъ высшаго. Число небесъ выражалось въ греческой передачѣ буквами слова *аврасаксъ*, каковое слово большинствомъ производится отъ коптскаго и объясняется въ смыслѣ *новаго слова* или *священнаго слова*. То же самое названіе употреблялось и для обозначенія промысла, управляющаго вселенной,— не верховнаго Бога, какъ Онъ есть самъ въ себѣ (такъ какъ Онъ представляется неизреченнымъ), но Бога, насколько онъ проявился, т.-е. собирательной іерархіи истеченій".

„Ангелы низшаго неба (того, что̀ видно съ земли) образовали міръ и его обитателей, по образу, показанному имъ эономъ Софіей или мудростью. Главный ангелъ этого класса, называющійся архонтомъ или правителемъ, былъ Богъ іудеевъ (Іегова), причемъ другія области міра были раздѣлены по жребію между его собратьями ангелами. Вслѣдствіе стремленія архонта возвысить свой собственный народъ надъ остальнымъ человѣчествомъ, другіе ангелы возбудили язычниковъ къ враждѣ противъ іудеевъ. Пятикнижіе было дано архонтомъ, пророки исходили отъ другихъ ангеловъ".

„Человѣкъ получилъ отъ творческихъ ангеловъ душу, которая есть сѣдалище чувствъ и страстей, и въ добавленіе къ этому верховный Богъ даровалъ ему разумную и высшую душу, которую низшая душа постоянно старается ослабить. Хотя Василидъ не можетъ быть вполнѣ названъ дуалистомъ, онъ однакоже училъ, что во всей природѣ происходитъ постоянное нападеніе зла на добро, подобно ржавчинѣ на сталь, и что цѣль настоящаго состоянія — дать душамъ людей способность освободиться отъ зла. Знаніе Бога ослабѣло среди людей; самъ архонтъ, хотя и служившій орудіемъ верховнаго существа въ дарованіи закона, не зналъ его истиннаго характера, его духовнаго значенія и подготовительной роли, что̀ могли понимать только духовные среди іудеевъ. Съ цѣлью поэтому просвѣтить человѣчество, освободить его отъ ограниченной системы архонта и дать ему возможность подняться къ Верховному, перворoдный эонъ Нусъ, или разумъ, сошелъ на Іисуса, святѣйшаго изъ людей, во время его крещенія, и чрезъ

это проявленіе архонтъ впервые узналъ о своемъ дѣйствительномъ мѣстѣ въ лѣстницѣ вселенной".

„Ученіе объ искупленіи было несовмѣстимо съ началами Василида. Онъ не допускалъ никакого другого оправданія, кромѣ оправданія чрезъ усовершеніе въ освященіи, и заявлялъ, что каждый страдаетъ за свои собственные грѣхи. Богъ, говорилъ онъ, прощаетъ только такіе грѣхи, которые дѣлаются невольно или въ невѣдѣніи; всѣ другіе грѣхи должны быть искуплены, и пока не совершилось искупленія, душа должна проходить подъ водительствомъ своихъ ангеловъ-хранителей чрезъ одно тѣло за другимъ, не только чрезъ человѣческія тѣла, но и чрезъ тѣла низшихъ существъ. Такимъ образомъ всякое страданіе, которое не можетъ быть объяснено видимой причиной, должно считаться очищеніемъ грѣха, совершоннаго въ какомъ-нибудь прежнемъ существованіи, причемъ смерть невинныхъ должна считаться наказаніемъ зародышей зла, которое возникло бы, если бы жизнь ихъ продолжалась. Съ этой точки зрѣнія Василидъ объяснялъ даже страданіе самого человѣка Іисуса, и такими теоріями онъ хотѣлъ оправдать промыслительное управленіе міра".

„Въ то время какъ гностики вообще смотрѣли на вѣру и знаніе какъ на противоположныя между собою, Василидъ училъ, что вѣра должна пройти чрезъ весь духовный прогрессъ, и что степени знанія возрастаютъ по мѣрѣ того, какъ вѣра становится способною принимать ихъ. Онъ раздѣлялъ своихъ учениковъ на нѣсколько степеней; для допущенія въ число высшихъ послѣдователей требовалось пятилѣтнее молчаніе. Эта система была больше распространена, чѣмъ всякая изъ предшествовавшихъ ей, и блаженный Іеронимъ свидѣтельствуетъ, что она продолжала существовать даже до пятаго столѣтія. Ученіе секты, однакоже, сильно искажено было съ теченіемъ времени".

„Съ воззрѣніями Сатурнина (говоритъ Ганушъ) относительно первоначальнаго добраго и злого основного принципа значительно согласуются воззрѣнія Бардесана. Онъ прославился въ 172-мъ году въ Эдессѣ своимъ краснорѣчіемъ и своимъ поэтическимъ даромъ. Онъ извѣстенъ за большого почитателя какъ греческой философіи, такъ и восточныхъ ученій. Изъ его

сочиненій: „Объ индійскихъ древностяхъ“ и „О судьбѣ“ сохранились лишь скудные отрывки. По его мнѣнію, человѣкъ пропадаетъ какъ неразумное животное (ἄλογον ζῷον), поскольку онъ живетъ какъ животное; безсмертенъ въ немъ только божественный умъ (νοῦς)“.

„И воззрѣнія гностика Мани схожи съ воззрѣніями Сатурнина и Бардесана. Мани, называемый также Манесомъ, Манихеемъ, жилъ около половины третьяго столѣтія по Р. Х., слѣдовательно въ то время, когда по паденіи Парѳянскаго царства, возстановлено было Персидское царство, а съ нимъ вмѣстѣ и Зороастрово ученіе. Мани нашелъ такъ много сродства между распространеннымъ на западѣ поклоненіемъ Митрѣ (божеству вещественнаго и духовнаго свѣта, врагу мрака и всего злого), между далеко господствующимъ на востокѣ буддизмомъ и наконецъ между гностицизмомъ съ персидской окраской, что онъ захотѣлъ соединить поклоненіе Митрѣ и буддизмъ въ гностицизмѣ, и чрезъ то возвысить гностицизмъ на степень всемірной религіи. Персидскій царь Бахарамъ велѣлъ казнить его, какъ противника и реформатора Зороастровой государственной религіи. Тогда его приверженцы (манихеяне) разсѣялись по Китаю, Индіи, Малой Азіи, Египту, Сѣверной Африкѣ и по западнымъ римскимъ провинціямъ. Но властителямъ казались они опасными настолько, что императоръ Діоклетіанъ грозилъ имъ смертною казнью, а также и позднѣйшіе римскіе императоры постоянно преслѣдовали ихъ. При всѣхъ этихъ притѣсненіяхъ они все-таки образовали собственный іерархическій организмъ со своеобразнымъ культомъ и мистеріями. Своеобразность манихейскаго гностицизма состоитъ не только въ противоположеніи двухъ первобытныхъ существъ—добраго и злого Бога, но также и въ физикальномъ пониманіи ихъ обоихъ и ихъ эманацій, такъ что гностицизмъ, имѣвшій первоначально и по существу своему фантастическо-идеальную окраску, въ манихеизмѣ выродился въ сенсуалистическій гностицизмъ. Такъ напримѣръ, добрый Богъ манихеевъ есть тонкое свѣтовое вещество, злой же Богъ — грубое и мрачное земное вещество. Откровеніе добраго Бога—первобытный человѣкъ—есть міровая душа и мать всей жизни. Свѣтъ, огонь, вѣтеръ, вода, даже сама земля съ самаго начала стоятъ на сторонѣ перво-

бытнаго человѣка въ его борьбѣ съ злымъ Богомъ. Сынъ первобытнаго человѣка есть Христосъ, видимый свѣтъ, солнечный Богъ, Митра, какъ Праотецъ есть невидимый свѣтъ. Христосъ и съ нимъ свѣтящійся эѳиръ, какъ святой Духъ, борются за людей. И искупленіе грѣховъ понимается въ манихеизмѣ не только этически, но — и притомъ главнымъ образомъ—также и физикально. Души должны пройти черезъ солнце и луну — два главныхъ свѣтовыхъ тѣла, чтобы самимъ сдѣлаться свѣтовыми существами".

„Изъ всѣхъ гностическихъ вождей (говоритъ Робертсонъ) наиболѣе способнымъ былъ Валентинъ; его система выдѣлялась изъ остальныхъ своею сложностью и обработанностью, и она превосходила ихъ всѣ своею популярностью".

„Валентинъ, по предположенію, былъ іудейскаго происхожденія, но родомъ изъ Египта и учился въ Александріи. Онъ, повидимому, былъ воспитанъ какъ христіанинъ или по крайней мѣрѣ исповѣдовалъ христіанство въ своей ранней жизни; отсюда его ученіе, при всей его дикости, было проникнуто больше библейскимъ языкомъ и библейскими идеями, чѣмъ ученія прежнихъ гностическихъ учителей. Около 140-го года онъ былъ въ Римѣ. Въ Римѣ, гдѣ церковь, при ея простомъ и строгомъ православіи, относилась менѣе снисходительно къ нововшествамъ, чѣмъ та церковь, изъ которой вышелъ Валентинъ, онъ былъ два раза отлученъ и, по своемъ окончательномъ отлученіи, удалился на островъ Кипръ, гдѣ выработалъ и сталъ проповѣдовать свою систему. Его смерть, по предположенію, имѣла мѣсто около 160-го года".

„Свое ученіе Валентинъ, повидимому, заимствовалъ изъ религій Египта и Персіи, изъ каббалы, у Платона, Пиѳагора и изъ Гезіодовой теогоніи. Онъ училъ о существованіи первоначала, самосуществующаго и совершеннаго, которому придавалъ названіе Виѳосъ (т.-е. неизслѣдимая глубина). Это существо, существовавшее отъ вѣчности въ покоѣ, наконецъ рѣшилось проявить себя; отъ него и Энніи, или мысли его души, которая называлась также Харисъ (благодать) или Сиги (молчаніе), произошла чета эоновъ, изъ которыхъ мужской назывался Нусъ (умъ) или Моногенисъ (единородный), женскій эонъ—Алиѳія (истина). Отъ нихъ, при послѣдующихъ рожде-

ніяхъ, истекли двѣ другихъ четы: Логосъ (слово или разумъ) и Зои (жизнь), Анѳропосъ (человѣкъ) и Екклесія (церковь). Такимъ образомъ составилась первая степень существъ—огдоада или октава. Затѣмъ отъ Логоса и Зои произошли пять четъ эоновъ — декада; и затѣмъ отъ Анѳропоса и Екклесіи шесть четъ—додекада, такъ что всѣ вмѣстѣ составляли число тридцать. Кромѣ нихъ, былъ еще безбрачный эонъ, называемый Оросъ (предѣлъ) или Ставросъ (крестъ), отрасль Виѳоса и Сиги, и на обязанности его было водворять начало ограниченности и удерживать всякое бытіе въ назначенномъ ему мѣстѣ".

„Перворoдный Нусъ одинъ только былъ способенъ постигать верховнаго Отца. Другіе эоны завидовали его знанію, и настойчивость ихъ желанія проникнуть въ это знаніе была пропорціональна ихъ отдаленности отъ первоисточника. Софія (мудрость), послѣдняя изъ тридцати эоновъ, исполненная неудержимой жажды знанія, вышла изъ плиромы съ намѣреніемъ подняться къ первообразу своего бытія; но ей уже угрожала опасность быть поглощенною въ безконечности природы или затеряться въ безграничномъ внѣшнемъ пустомъ пространствѣ, какъ Оросъ привелъ ее назадъ къ той области, которую она столь неразумно оставила. Тогда Нусъ, по промышленію Виѳоса, произвелъ новую чету эоновъ—Христа и Св. Духа. Христосъ училъ старѣйшихъ эоновъ, что Виѳосъ непостижимъ, что они могли познать его только чрезъ единороднаго, и что счастье бытія заключается въ удовлетвореніи тою мѣрою свѣта, которая назначена для каждаго; Духъ установилъ равенство между ними и училъ ихъ вмѣстѣ прославлять Верховнаго. Гармонія такимъ образомъ была возстановлена, и всѣ эоны общими силами произвели Іисуса (или Спасителя), цвѣтокъ плиромы, одаренный каждымъ изъ нихъ самымъ драгоцѣннымъ даромъ, какой только каждый могъ удѣлить. Вмѣстѣ съ Нимъ было произведено также множество служащихъ ангеловъ".

„Но въ то время какъ Софія находилась на своемъ полетѣ за предѣлами плиромы, отъ ея желанія, безъ дѣйствія ея супруга Ѳелетоса (воли), родилось недоношенное, безформенное и несовершенное существо, названное Ахамоѳою (т.-е. мудрость,—еврейское слово, заимствованное изъ каббалы). Это

существо оставалось выключеннымъ изъ плиромы и находилось во тьмѣ кромѣшной; но Христосъ, сжалившись надъ нимъ, даровалъ ему форму и показалъ ему на одинъ мигъ отблескъ небеснаго свѣта. Ахамоѳа старалась приблизиться къ этому свѣту, но была отогнана Оромъ. Вслѣдствіе этого она была охвачена сильнымъ волненіемъ: то смѣялась при воспоминаніи о славномъ видѣніи, то плакала о своемъ недопущеніи къ свѣту. Ея ощущенія вліяли на инертную и безформенную массу матеріи; вслѣдствіе ея обращенія къ источнику свѣта произошло душевное существованіе; отъ ея скорби, вслѣдствіе пребыванія во тьмѣ и пустотѣ, отъ ея страха, чтобы жизнь ея не отнята была отъ нея, какъ отнятъ былъ свѣтъ, произошло вещественное существованіе. Среди вещественныхъ произведеній были сатана и его ангелы; среди душевныхъ былъ деміургъ. Ахамоѳа обращается съ мольбою къ Христу, который посылаетъ ей эона—Іисуса, сопровождаемаго своими ангелами и снабженнаго могуществомъ всей плеяды. Іисусъ озаряетъ ее и успокоиваетъ ея волненіе; отъ блеска его ангеловъ она зачинаетъ и рождаетъ духовное бытіе. Деміургъ приступаетъ къ обработкѣ окружающаго хаоса, отдѣляетъ душевные элементы отъ вещественныхъ и изъ первыхъ создаетъ семь небесъ, изъ которыхъ высочайшее есть его собственная область, причемъ каждое изъ другихъ поручено верховному ангелу. Затѣмъ онъ создаетъ человѣка, снабжая его душою и тѣломъ; но Ахамоѳа—безъ вѣдома деміурга—насаждаетъ въ новомъ твореніи искру духовной природы; и творецъ, и его ангелы чрезвычайно изумились, замѣтивъ, что ихъ произведеніе имѣетъ въ своемъ существѣ нѣчто высшее, чѣмъ они сами".

„Деміургъ вслѣдствіе этого дѣлается завистливымъ къ человѣку. Онъ подчиняетъ его строгому и стѣснительному закону, и когда человѣкъ нарушаетъ этотъ законъ, онъ низвергаетъ его съ третьяго неба или рая на землю и облекаетъ его душевное тѣло „въ кожаную одежду", то-есть плотскую темницу, подвергая человѣка узамъ матеріи. Все это однакоже случилось по промышленію Всевышняго, по намѣренію котораго духовный элементъ, войдя въ міръ вещественный, долженъ былъ сдѣлаться средствомъ его разрушенія".

„Деміургъ не зналъ ничего выше себя; онъ дѣйствовалъ

какъ орудіе Виѳоса, но не сознательно, и, предполагая себя первообразомъ вселенной, онъ внушилъ іудейскимъ пророкамъ провозглашать себя единственнымъ Богомъ. Деміургъ облекъ Мессію душевнымъ и невещественнымъ тѣломъ, способнымъ совершать человѣческія дѣйствія, но свободнымъ отъ человѣческихъ чувствъ; и къ этимъ элементамъ, безъ вѣдома его создателя, была присоединена духовная душа изъ высшаго міра. Этотъ „низшій Христосъ“ былъ рожденъ отъ дѣвы Маріи, не заимствуя ничего отъ ея существа; онъ ѣлъ и пилъ, но никакого питанія не извлекалъ изъ своей земной пищи. Въ теченіе тридцати лѣтъ—такой періодъ соотвѣтствовалъ числу обитателей плиромъ—онъ жилъ какъ образецъ аскетической нравственности, пока во время его крещенія не сошелъ на него эонъ-Іисусъ, съ цѣлью исполнить самое возвышенное назначеніе пророчества, котораго не понималъ деміургъ; и тогда деміургъ узналъ о высшемъ духовномъ мірѣ и съ радостью сдѣлался орудіемъ водворенія царства Мессіи“.

„Валентинъ раздѣлялъ людей на три класса, представляемыхъ относительно Каиномъ, Авелемъ и Сиѳомъ: матеріальныхъ, которые не могли достигнуть знанія или спастись; духовныхъ, которые не могли погибнуть, и душевныхъ, которые могли спастись или погибнуть, смотря по дѣламъ ихъ. Язычество представляло собою классъ матеріальный, іудейство и церковное христіанство—душевный, и гностицизмъ—духовный; но при этомъ не отрицалось, что отдѣльныя личности могли быть выше или ниже уровня системъ, къ которымъ онѣ принадлежали“.

„Чистая истина впервые была открыта человѣчеству пришествіемъ Христа. Для духовныхъ людей его посланничество имѣло своею цѣлью просвѣщеніе, ихъ природа родственна плиромѣ, и они могутъ войти въ нее чрезъ знаніе, соединяющее ихъ съ Христомъ. Но для душевныхъ людей необходимо было иное искупленіе, и оно было совершено страданіемъ душевнаго Мессіи, который предъ своимъ распятіемъ былъ оставленъ не только эономъ-Іисусомъ, но и своею собственною духовною душою. Валентинъ поэтому отличался отъ Василида и другихъ допущеніемъ своего рода искупленія; но его ученіе въ этомъ пунктѣ весьма непохоже на ученіе церкви, на-

сколько онъ не признавалъ истиннымъ ни божества, ни человѣчества Спасителя".

„Христосъ—по ученію Валентина—входитъ въ единеніе со всѣми, чтобы каждый могъ подняться до блаженства, доступнаго каждому по его способности. Во время крещенія душевный классъ людей получаетъ прощеніе своихъ грѣховъ вмѣстѣ съ знаніемъ и способностью господствовать надъ прирожденными имъ вещественными элементами; между тѣмъ какъ духовные освобождаются отъ господства деміурга, водворяются въ плирому и каждый вступаетъ въ содружество съ соотвѣтствующимъ ангельскимъ существомъ въ высшемъ мірѣ. Пути этихъ двухъ классовъ должны были быть совершенно отличны. Для душевныхъ необходима была вѣра, и съ цѣлью произвести ее—требовались чудеса; но духовные стояли выше потребности въ такихъ пособіяхъ; они могли спасаться не вѣрою, но знаніемъ,—ученіе, которое между позднѣйшими валентиніанами сдѣлалось оправданіемъ всякаго рода распущенности. Буквальный смыслъ св. писанія предназначался для душевныхъ, которые неспособны были проникнуть выше его; но духовные допускались и къ разумѣнію высшаго смысла—„мудрости совершенныхъ".

„При окончательномъ завершеніи всего, когда духовные болѣе усовершенствуются въ знаніи; когда всѣ сѣмена божественной жизни среди человѣчества будутъ избавлены отъ рабства матеріи, Ахамоѳа, мѣсто которой теперь находится въ средней области между плиромой и высочайшимъ небомъ деміурга, войдетъ въ плирому и соединится съ небеснымъ женихомъ Іисусомъ. Созрѣвшія духовныя натуры, сбрасывая все, что̀ есть несовершеннаго, и возвращая свои души деміургу, который далъ ихъ, отправятся въ плирому, и каждая соединится съ своимъ ангельскимъ сочленомъ. Деміургъ поднимется изъ своего собственнаго неба въ среднюю область, гдѣ онъ будетъ царствовать надъ душевными праведниками. Тогда возгорится огонь, теперь скрывающійся въ области міра, и уничтожитъ все, что̀ есть вещественнаго".

„Послѣ смерти своего основателя валентиніане подверглись обычнымъ раздѣленіямъ и испорченности; остатокъ секты существовалъ еще въ началѣ пятаго столѣтія".

Въ заключеніе Робертсонъ сдѣлалъ слѣдующія важныя замѣчанія о гностикахъ вообще: „Какъ ни страненъ и, по самому своему существу, какъ ни противенъ былъ гностицизмъ христіанству, мы не должны однакоже оставлять безъ вниманія и той пользы, которую христіанство въ общемъ извлекло изъ него. Подобно другимъ ересямъ, онъ сослужилъ добрую службу, вызывая поборниковъ православія на изслѣдованіе и защиту своего подвергавшагося нападенію ученія. Но это было еще не все. Въ различныхъ формахъ гностицизма главныя идеи и вліянія прежнихъ религій и философскихъ системъ приведены были въ соприкосновеніе съ евангеліемъ, ища какъ бы проникновенія въ христіанскую систему. Вслѣдствіе этого церковь была вынуждена разсмотрѣть, сколько въ этихъ древнихъ системахъ было истиннаго и сколько ложнаго, и, рѣшительно отвергая ложное, усвоивать истину, освящать ее сочетаніемъ съ христіанскимъ началомъ и такимъ образомъ спасать все, что̀ было дорого̀го, отъ разрушенія вмѣстѣ съ погибавшимъ древнимъ міромъ. „При посредствѣ гностиковъ именно“, говоритъ одинъ новѣйшій писатель (*Baumgarten-Crusius*, Dogmengeschichte), „въ церковь введены были науки, литература и искусство“, и когда гностицизмъ исполнилъ эту свою задачу по отношенію къ церкви, его различныя формы или прекратили свое существованіе, или только продолжали прозябать въ качествѣ устарѣлыхъ вѣрованій среди темныхъ и все болѣе уменьшавшихся послѣдователей“.

Дополнимъ это заключеніе Робертсона слѣдующимъ извлеченіемъ изъ заключенія Новицкаго, также о гностикахъ вообще: „Будучи языческою религіею, гностицизмъ не былъ ни одною изъ прежнихъ языческихъ религій. По духу (религіознаго) синкретизма, выбирая изъ всѣхъ доступныхъ ему религій представленія, которыя считалъ наиболѣе возвышенными и истинными, онъ далъ имъ новое значеніе и новую форму, какой не имѣла ни одна изъ нихъ: существеннѣйшая черта всего гностицизма есть *знаніе*, гнозисъ; оно поставлено имъ выше вѣры и, какъ отличительная его черта, составляетъ самое названіе. Итакъ гностицизмъ былъ послѣднимъ явленіемъ языческаго міра, въ области его религіи, былъ заключеніемъ всѣхъ его религій—религіею знанія. Какъ извѣстная

форма религіи, гностицизмъ имѣлъ многочисленныхъ послѣдователей и даже многочисленныя школы въ Сиріи, Египтѣ, Малой Азіи, на островахъ Средиземнаго моря, въ Италіи, Галліи и въ Испаніи. Но онъ нигдѣ не имѣлъ на своей сторонѣ большинства и нигдѣ не склонилъ на свою сторону правительства. Это потому, что онъ не былъ системою законченною; онъ состоялъ изъ ряда системъ—свободныхъ и независимыхъ одна отъ другой, а при такомъ условіи ему невозможно было пріобрѣсть всеобщій успѣхъ. Притомъ въ своихъ коренныхъ началахъ онъ не представлялъ общественной нравственности, которая дозволяла бы политикѣ довѣрить ему участь націи; онъ былъ сборомъ умозрѣній, способныхъ обольщать болѣе школы, чѣмъ народы, образовать теософовъ, а не людей практическихъ. Далѣе, онъ самъ, повидимому, изобличалъ себя въ своей основной ошибкѣ, не имѣя энтузіазма къ своей вѣрѣ, избѣгая преслѣдованій и мученичества, отклоняя публичное исповѣданіе своихъ теорій и стараясь скрыться въ толпѣ вмѣсто того, чтобы открыто выставить свое знамя. Но главное—гностицизмъ былъ представителемъ ветхаго начала, которое по этому самому не могло устоять въ борьбѣ съ животворнымъ началомъ новаго міра, съ ученіемъ христіанскимъ; по самому ходу вещей, древнее должно было уступить свое мѣсто новому, человѣческіе вымыслы—божественному откровенію“.

„Не имѣя нравственнаго и соціальнаго значенія, которое въ такой высокой степени принадлежитъ христіанству, ни достоянія философскаго, литературнаго и историческаго, которымъ обладалъ политеизмъ греческій и римскій, Гностицизмъ все-же продолжалъ свое существованіе въ теченіе первыхъ шести вѣковъ христіанства“.

б. Каббала. Каббалу, или ученіе тѣхъ религіозныхъ синкретиковъ, которыхъ называютъ *каббалистами*, представилъ О. Новицкій такъ, что для надлежащаго ихъ уразумѣнія, достаточно будетъ намъ здѣсь придержаться его изложенія съ нѣкоторыми только сокращеніями, а также и съ нѣкоторыми дополненіями, заимствованными изъ статьи Н. С.: „Каббала или религіозная философія евреевъ“, напечатанной въ журналѣ „Православный Собесѣдникъ“, 1870.

Еврейское слово „каббала“ означаетъ ученіе, принятое

чрезъ передачу или преданіе, писанное или устное. Нѣкоторые раввины думаютъ, что это ученіе еще въ раю сообщено ангеломъ Разіиломъ Адаму, но отнято отъ него послѣ его паденія, и что потомъ оно открыто Сиѳу, который передалъ его Еноху. По другой сагѣ, сперва получилъ его Авраамъ, отъ котораго чрезъ патріарховъ оно перешло къ Моисею. Талмудъ (что значитъ по-еврейски: ученіе, наставленіе) вавилонскій (въ отличіе отъ іерусалимскаго, изданнаго на 250 лѣтъ раньше вавилонскаго), утверждаетъ, что каббалу получилъ отъ Бога Моисей на горѣ Синаѣ вмѣстѣ съ закономъ писаннымъ и устнымъ, и что она чрезъ преданіе дошла до учителей религіознаго преданія, появившихся въ началѣ III-го столѣтія до Р. Хр. Иные признаютъ творцомъ каббалы Эздру, и наконецъ менѣе предубѣжденные указываютъ на Зороастра, т.-е. на извѣстное подъ его именемъ ученіе, съ которымъ Іудеи имѣли случай познакомиться въ плѣну вавилонскомъ. По всей вѣроятности, каббала, въ своихъ главныхъ чертахъ, сложилась уже у *Танаимъ*, самыхъ древнихъ и наиболѣе уважаемыхъ у Израиля учителей, изъ которыхъ послѣднимъ былъ раввинъ Іуда, творецъ *Мишны* (одной изъ составныхъ частей талмуда), собравшій и передавшій потомству всѣ слова (т.-е. устныя ученія) своихъ предшественниковъ. Тотчасъ по смерти Іуды, къ концу II-го столѣтія по Р. Х., образовался новый рядъ учителей, *Амораимъ*, объяснявшихъ и дополнявшихъ Мишну; ихъ комментаріи и новыя преданія въ теченіе трехъ вѣковъ размножились до чрезвычайности и были собраны подъ именемъ Гемары, т.-е. того, что доканчиваетъ или дополняетъ преданіе; наконецъ Гемара и Мишна соединены подъ однимъ общимъ именемъ *Талмуда*, т.-е. ученія, наставленія или знанія по преимуществу. Не только въ Гемарѣ, но и въ Мишнѣ упоминается уже объ „исторіи Меркаба“, которую можно сообщать въ самомъ краткомъ обзорѣ только самымъ достовѣрнымъ, разумнымъ и достопочтеннымъ лицамъ; а по словамъ Маймонида и другихъ достойныхъ вѣры писателей еврейскихъ, подъ именемъ исторіи Меркаба разумѣется одна изъ двухъ частей каббалы, именно богословскій трактатъ, тогда какъ вторая часть, „исторія творенія“, есть ученіе о природѣ. Уже въ древности, вѣроятно, было нѣсколько каббалистическихъ со-

чиненій; но до нашего времени дошло два сочиненія: 1) краткій трактатъ о числахъ и буквахъ, космологическаго содержанія, составляющій книгу Сеферъ Іецира (книга творенія). Въ ней каббалистическое ученіе впервые изложилъ письменно, какъ многіе думаютъ, раввинъ *Акиба*. Этотъ раввинъ умеръ въ 135-мъ году христіанской эры, во время возстанія Іудеевъ, возбужденнаго мнимымъ мессіею, Бархохбою при Адріанѣ. По смерти Акибы, ученикъ его, *Симонъ бенъ-Іохай*, какъ полагаютъ, написалъ 2) вторую каббалистическую книгу: *Зокаръ*, т.-е. свѣтъ, или ученіе о духовномъ мірѣ, — о Богѣ, духахъ и человѣческой душѣ. Сочиненіе это заключаетъ въ себѣ три части: а) *книга таинства*, б) *большое собраніе*, гдѣ Симонъ бенъ-Іохай изображается посреди всѣхъ своихъ друзей и в) *малое собраніе*, гдѣ Симонъ на смертномъ ложѣ даетъ послѣднее наставленіе своимъ ученикамъ; очевидно, что двѣ послѣднія части прибавлены къ первой по смерти Симона. Книги эти долго хранились у Іудеевъ въ тайнѣ. Въ XIV-мъ вѣкѣ Авраамъ бенъ-Давидъ написалъ на еврейскомъ языкѣ комментарій къ Сеферъ Іецира, въ которомъ (комментаріѣ) къ каббалистическимъ понятіямъ примѣшаны понятія Аристотеля. Въ XVII-мъ же столѣтіи испанскій раввинъ *Авраамъ Когенъ Ирира*, или *Герера*, написалъ на испанскомъ языкѣ комментарій на каббалу подъ заглавіемъ „Дверь неба", который послѣ переведенъ на еврейскій языкъ, и, наконецъ, барономъ Розенротомъ на латинскій — подъ заглавіемъ: Porta Coelorum. Этимъ-то комментаріемъ историки философіи преимущественно руководствуются въ изложеніи каббалы. Но Когенъ Ирира истинныя начала каббалы замѣнилъ новѣйшими преданіями каббалистической школы Исаака Лоріа и видоизмѣнилъ ихъ примѣсью понятій Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Авиценны, Пикъ де Мирандолы, однимъ словомъ—всего, что самъ зналъ изъ философіи греческой и арабской.

Новицкій излагаетъ каббалистическое ученіе по вышеупомянутымъ древнѣйшимъ его книгамъ: Іецира и Зогаръ.

Изложеніе существеннаго содержанія книги Іецира. Основанія всѣхъ вещей суть *десять сефиръ* (отъ греческаго σφαῖρα, сфера) и *двадцать двѣ буквы* еврейскаго языка, и потому вмѣстѣ онѣ представляютъ тридцать два дивныхъ пути премудрости.

1) *Десять сефиръ* суть не иное что̀, какъ десять первыхъ чиселъ, или отвлеченныхъ исчисленій, выражающихъ десять основныхъ *началъ* вещей. И божественная дѣятельность, и бытіе міра представляются подъ этой отвлеченной формой десяти чиселъ, изъ которыхъ каждое есть нѣчто безконечное; всѣ онѣ, несмотря на ихъ различіе, имѣютъ союзъ единства. Первая сефира, *одинъ*, есть Духъ Бога живаго; а Духъ есть мысль, слово и голосъ. *Два* есть дыханіе, исходящее отъ Духа; въ дыханіи этомъ заключаются двадцать двѣ буквы еврейскаго языка, составляющія однакоже единое дыханіе. *Три* есть вода, происходящая отъ дыханія или воздуха. Въ водѣ онъ разсѣялъ тьму и устроилъ землю. *Четыре* есть огонь, происходящій изъ воды, вмѣстѣ съ которой онъ образуетъ престолъ славы, небесныя колеса, серафимовъ и ангеловъ. Остальныя *шесть* сефиръ или чиселъ представляютъ расширеніе міра на востокъ и западъ, югъ и сѣверъ, въ высоту и глубину.

Такимъ образомъ Духъ Божій, т.-е. мысль и слово Бога, преемственно изводитъ изъ себя элементы природы, и потому самъ есть начало рождающее и даже субстанція міра; міръ есть мысль и слово Бога, сдѣлавшееся природой. Но „конецъ сефиръ связуется съ самымъ первымъ своимъ началомъ (съ самимъ Богомъ посредствомъ Его живого Духа), потому что Господь единъ и нѣтъ другого. То-есть и число, и слово, или весь міръ, есть не что иное, какъ раскрытіе самого Бога, единаго истинно-сущаго.

2) *Буквы* составляютъ какъ бы предѣлъ между міромъ умственнымъ и чувственнымъ; съ одной стороны, будучи соединены съ дыханіемъ или воздухомъ, онѣ содержатъ въ себѣ матеріальный элементъ; но съ другой—будучи произведеніемъ Духа—онѣ носятъ въ себѣ элементъ духовный. Какъ въ человѣческомъ языкѣ буквы суть чувственныя формы слова и мысли, такъ и въ отношеніи ко всему сущему онѣ суть общія формы не только божественнаго слова и мысли, но и самихъ вещей, которыя суть то же слово, таже божественная мысль. Такимъ образомъ, если сефиры суть основныя начала всѣхъ вещей, то буквы суть главнѣйшія ихъ формы.

Такъ матеріальная форма мысли, представляемая двадцатью двумя буквами алфавита, есть въ то же время форма всего су-

щаго, потому что кромѣ человѣка, вселенной и времени нѣтъ ничего, кромѣ безконечнаго. Наконецъ, выше человѣка, вселенной и времени, выше буквъ и числъ или сефиръ есть Господь, истинный Царь, владычествующій надъ всѣми вещами въ теченіе вѣковъ безъ числа. Итакъ Богъ превыше всего, и однакожъ Онъ не внѣ чиселъ и буквъ, т.-е. началъ и формъ міровыхъ вещей: каждый элементъ имѣетъ свой источникъ въ высшемъ элементѣ, и всѣ—свое общее начало въ божественномъ Духѣ. Слѣдовательно самъ Богъ есть и матерія, и форма вселенной. Правда, что Онъ не ограничивается только этою матеріею и формою; Его бытіе не исчерпывается ими; но за то ничто не можетъ существовать внѣ Его. Его субстанція лежитъ въ основѣ всѣхъ существъ, и всѣ они носятъ отпечатокъ Его мысли.

Авторъ статьи „Каббала или религіозная философія евреевъ", Н. С., излагая содержаніе книги Сеферъ Іецира, дѣлаетъ слѣдующее интересное замѣчаніе: „Будучи далеки отъ того, чтобы находить у древнихъ евреевъ философское ученіе, не такъ давно господствовавшее въ Германіи, мы однакоже не боимся сказать, что начало этого ученія и даже выраженія, исключительно принадлежащія школѣ Гегеля, заключаются между этими забытыми преданіями. Переходъ отъ символа къ идеѣ, совершившійся въ каббалѣ, бываетъ во всѣхъ философскихъ системахъ. Такъ въ раціонализмѣ различныя формы языка, изъ которыхъ состоитъ вся логика Аристотелева, въ логикѣ Канта превратились въ неизмѣнныя формы мысли. Такъ въ идеализмѣ Пиѳагоръ и система чиселъ предшествовали высокой теоріи идей Платона".

Изложеніе существеннаго содержанія книги Зогаръ. Богъ, „Ветхій денми", „Царь свѣта", есть таинство изъ таинствъ, неизслѣдимый изъ неизслѣдимыхъ. Прежде чѣмъ Онъ создалъ какую-либо форму въ семъ мірѣ и произвелъ какой-либо образъ, Онъ былъ одинъ, безъ формы, не уподобляясь ничему, и въ этомъ состояніи никакой умъ не можетъ понять Его. Но Онъ захотѣлъ открыть себя въ своихъ аттрибутахъ,—каждымъ аттрибутомъ особо; и въ этомъ случаѣ, какъ верховная причина откровеній, Онъ есть *Безконечный* (Енъ-софъ). Онъ открылъ себя прежде всего десятью сефирами, десятью свѣтами, ко-

торые сіяютъ формой, отъ него заимствованной и повсюду распространяютъ ослѣпительный блескъ.

Эти десять сефиръ суть не что иное, какъ божественные аттрибуты, которые сами по себѣ не имѣютъ субстанціальной дѣйствительности; они представляютъ только предѣлы, въ которыхъ верховная сущность вещей заключила самоё себя, различныя степени потемнѣнія, которыми божественный свѣтъ захотѣлъ прикрыть свой безконечный блескъ, чтобы позволить созерцать себя. Богъ, конечно, присущъ въ сефирахъ; иначе онъ не могъ бы открывать себя ими; но Онъ не пребываетъ въ нихъ всецѣло; Онъ не есть только тò, чтò открывается подъ этими формами. Сефиры не обнимаютъ собой Безконечнаго, который есть источникъ самихъ этихъ формъ и который самъ по себѣ не имѣетъ никакой; тогда какъ каждая сефира имѣетъ извѣстное имя, Онъ одинъ не имѣетъ и не можетъ имѣть его.

Совокупность всѣхъ божественныхъ аттрибутовъ или сефиръ составляетъ самое полное и самое высшее изъ всѣхъ божественныхъ проявленій. Она называется человѣкомъ—*первообразнымъ или небеснымъ*, Адамомъ Кадмономъ. Никакая форма, никакой міръ не могли существовать прежде формы небеснаго человѣка, Адама Кадмона; потому что она заключаетъ въ себѣ всѣ вещи, и все сущее существуетъ ею. Такимъ образомъ Адамъ Кадмонъ есть не иное чтò, какъ безусловная форма всего сущаго, источникъ всѣхъ другихъ формъ или всѣхъ идей; однимъ словомъ, верховная мысль или слово; онъ называется также высочайшимъ изъ семи архангеловъ, *Михаиломъ* и *Метатрономъ*, какъ его сопротивникъ—*Беліаломъ*, виновникомъ нечистыхъ твореній, или *Самаелемъ*, ангеломъ смерти.

Первое и самое высшее изъ всѣхъ божественныхъ проявленій въ частности, однимъ словомъ—первая сефира, есть *Вѣнецъ* (корона), названная такъ потому, что занимаетъ мѣсто выше всѣхъ прочихъ. Она есть первый проблескъ божественнаго свѣта и называется *первичною точкою.* Первая сефира, по причинѣ своего первенства, называется также „древнимъ“ въ отличіе отъ „Ветхаго денми“ или „Древняго изъ древнихъ“, т.-е. отъ Енъ-софъ. Она называется также „бѣлою

головою“, потому что всѣ цвѣта, т.-е. всѣ понятія, всѣ опредѣленные способы бытія существуютъ въ ней еще въ однообразномъ видѣ. Она же, наконецъ, называется „великимъ лицомъ“, потому что заключаетъ въ себѣ всѣ умственные и нравственные аттрибуты, которые въ частности составляютъ „малое лицо“. Изъ первой сефиры происходятъ два начала, повидимому противоположныя, но въ дѣйствительности нераздѣленныя,—одно мужеское или дѣятельное, другое женское или страдательное: первое называется *Мудростью*, второе—*Разумѣніемъ*. Мудрость называется также отцомъ, а Разумѣніе—матерью. Всѣ эти три сефиры или лица, т.-е. Вѣнецъ, Мудрость и Разумѣніе, въ отличіе отъ остальныхъ семи сефиръ, составляютъ высшее проявленіе „Ветхаго денми“; они заключаютъ и соединяютъ все, что есть, и сами соединены съ „Древнимъ изъ древнихъ“, потому что все есть Онъ, и Онъ есть все“. Такъ какъ три первыя сефиры называются, между прочимъ, лицами и составляютъ одно съ „Древнимъ“, то его самого каббалисты представляютъ съ тремя головами, которыя однакоже составляютъ одну.

Четвертая и *пятая* сефиры составляютъ также два противоположныхъ начала: дѣятельное, или мужское, и женское, или страдательное; первое изъ нихъ есть *Милость*, второе—*Правда*. Онѣ означаютъ расширеніе и сосредоточеніе божественной воли. Міръ не могъ бы существовать, еслибъ онѣ оставались раздѣленными; да и нѣтъ правды безъ милости; поэтому опи соединяются въ общемъ своемъ центрѣ, въ *шестой* сефирѣ—*Красотѣ*.

Три слѣдующія сефиры, т.-е. *седьмая, осьмая* и *девятая*, суть чисто динамическіе аттрибуты, представляющіе Божество какъ причину, какъ всеобщую силу, какъ производительное начало всѣхъ вещей. Двѣ первыя изъ нихъ, представляющія въ этой новой сферѣ начала мужское и женское, суть *Торжество* и *Слава*. Онѣ соединяются въ одно общее начало, въ начало зиждительное, которое составляетъ девятую сефиру и называется *Основаніемъ*.

Наконецъ *десятая* и послѣдняя сефира есть *Царство*. Она выражаетъ не какой-либо новый аттрибутъ, но только

гармонію, существующую между всѣми другими аттрибутами, и ихъ полное владычество надъ міромъ.

Совокупность всѣхъ десяти сефиръ есть небесный или идеальный человѣкъ, *Адамъ Кадмонъ*, и эта совокупность ихъ составляетъ: а) первый міръ, *міръ истеченій*, или міръ вѣчныхъ началъ, не подверженный никакому измѣненію. Затѣмъ сефиры раздѣляются на три класса, изъ которыхъ каждый представляетъ Божество въ иномъ отношеніи, но всегда подъ формою нераздѣльной троичности. Первыя три сефиры суть чисто *умственныя*, или метафизическія; онѣ выражаютъ тождество бытія и мысли и составляютъ то̀, что̀ у позднѣйшихъ каббалистовъ названо б) *міромъ умственнымъ*, или—въ отношеніи къ тварямъ—*міромъ творенія*, міромъ существъ совершенно духовныхъ, ангеловъ и архангеловъ. Слѣдующія три сефиры имѣютъ характеръ *нравственный;* онѣ выражаютъ Божество, какъ тождество Правды, Милости и Красоты, и потому названы добродѣтелями, или в) *міромъ чувствованій*, а въ отношеніи къ природѣ — *міромъ формъ*, міромъ планетъ и тѣлъ небесныхъ. Наконецъ изъ послѣднихъ сефиръ открывается, что Божество есть зиждительное начало всего, и потому онѣ составляютъ г) *міръ естества*, или природу въ ея сущности и началѣ, а относительно самихъ существъ природы — міръ земныхъ существъ, подлежащихъ безпрерывнымъ измѣненіямъ.

Такимъ образомъ сефиры (кромѣ первой и послѣдней) сводятся къ *тремъ тройствамъ*, и каждое изъ нихъ выражается однимъ терминомъ, составляющимъ его центръ. Такой центръ сефиръ умственныхъ есть *Вѣнецъ*, сефиръ нравственныхъ — *Красота*, и остальныхъ—*Царство*. Вѣнецъ — это есть субстанція, единое, безусловное Существо; Красота—высшее выраженіе жизни и нравственныхъ совершенствъ; Царство—постоянное, имманентное пребываніе всѣхъ сефиръ въ мірѣ, дѣйствительное присущіе Бога среди творенія. Три эти тройства называются также *тремя лицами*, или символическими олицетвореніями.

Душа имѣетъ свое начало въ верховномъ Разумѣніи, гдѣ формы существъ начинаютъ уже различаться одна отъ другой, и которое собственно есть всеобщая душа. Когда же душа исполнила свое посланіе на землѣ и созрѣла для неба, тогда

она собственнымъ движеніемъ, любовью, которую возбуждаетъ и которую испытываетъ, возвышается къ міру идеальному.

Порядокъ сефиръ каббалисты представляютъ наглядно тремя способами: во-первыхъ, въ видѣ десяти концентрическихъ круговъ, или лучше сказать, девяти круговъ, начертанныхъ вокругъ точки—ихъ общаго центра; во-вторыхъ—въ видѣ дерева, которое они называютъ *древомъ жизни*, но въ обратномъ положеніи, такъ что корень его, т.-е. Вѣнецъ, находится сверху, а Царство внизу; или, въ-третьихъ,—въ видѣ человѣческаго тѣла, въ которомъ Вѣнецъ составляетъ голову, Мудрость—мозгъ, Разумѣніе—сердце, грудь—Красоту, руки—Милость и Правду и пр.

Въ сферѣ самихъ аттрибутовъ божественныхъ было твореніе, предшествовавшее теперешнему, были міры прежде того, въ которомъ мы обитаемъ; но они потухли, какъ искры, брызжущія изъ очага; это потому, что Богъ не обиталъ въ нихъ постояннымъ образомъ, что Онъ еще не явился подъ той формой, въ которой Онъ удерживаетъ и продолжаетъ свое присущіе въ тваряхъ. Та форма, безъ которой невозможна твердая и постоянная организація существъ конечныхъ, есть форма идеальнаго человѣка, совмѣщающая въ себѣ, сверхъ умственныхъ и нравственныхъ аттрибутовъ нашей природы, различіе половъ, какъ условіе развитія и продолженія бытія тварей и вообще—постепеннаго осуществленія всѣхъ формъ жизни; безъ этой-то формы возможно было истеченіе только безпорядочное и неорганическое. Впрочемъ эти древніе міры не исчезли совершенно; они потеряли только свое прежнее мѣсто, занимаемое теперешнею вселенною, и какъ скоро Богъ воспроизвелъ себя подъ формою человѣка, они вошли, хотя подъ другими именами, въ общую систему творенія; они стали ниже, заняли самую ступень во вселенной и чуть-чуть возвысились надъ ничтожествомъ; они представляютъ бытіе чисто-страдательное, Правду безъ Милости, мѣсто, гдѣ все есть строгость и правда, гдѣ все есть женское безъ мужского начала, т.-е. гдѣ все косно и недѣятельно, какъ въ матеріи. Эти древніе міры сдѣлались жилищемъ наказанія за преступленія, такъ какъ виновныя души должны возрождаться на низшихъ степеняхъ творенія и болѣе и болѣе порабощаться матеріи. Изъ развалинъ древнихъ

міровъ произошли злыя существа, орудія божественной правды, демоны, которые суть не иное что̀, какъ самая матерія и страсти, отъ нея зависящія. Матерія есть предѣлъ, гдѣ угасаетъ свѣтъ и жизнь, есть какъ бы тѣнь божественныхъ откровеній, есть ихъ конецъ, какъ идеальный человѣкъ—ихъ начало.

Ангелы по своему происхожденію принадлежатъ второму міру—міру *творенія*, но ихъ жилища начинаются съ третьяго міра—міра *формъ*, т.-е. съ пространства, занимаемаго планетами и тѣлами небесными. Глава этого невидимаго воинства есть *Метатронъ*, назначеніе котораго—поддерживать единство, гармонію и движеніе всѣхъ сферъ. Ему подчинены миріады духовъ, распредѣленныхъ на десять чиновъ по числу десяти сефиръ. Одни изъ этихъ подчиненныхъ ангеловъ завѣдываютъ міромъ нравственнымъ и умственнымъ; другіе распредѣлены по разнымъ сферамъ и элементамъ. Демоны суть формы самыя грубыя и несовершенныя, все, что̀ выражаетъ отсутствіе жизни, разумѣнія и порядка. Подобно ангеламъ и они раздѣляются на десять степеней, по которымъ тьма и нечистота болѣе и болѣе сгущаются и усиливаются. Двѣ первыя ступени суть отсутствіе всякой видимой формы и организаціи, какое—по книгѣ Бытія—предшествовало образованію міра; третья ступень есть мѣсто тьмы, которая въ началѣ творенія міра носилась надъ бездною; затѣмъ слѣдуютъ такъ-называемыя *семь скиній*, или адъ въ собственномъ смыслѣ, представляющій всѣ безпорядки нравственнаго міра и слѣдующія затѣмъ мученія. Глава этого темнаго міра есть Самаель, т.-е. ангелъ яда и смерти, искуситель Евы.

Человѣкъ есть живое присущіе Божества на землѣ; въ своемъ тѣлѣ онъ сосредоточиваетъ всю природу (онъ есть микрокосмъ), а тройствомъ своей души изображаетъ верховную троичность. Его духовная природа состоитъ а) изъ *духа*, какъ наивысшей степени его бытія; б) изъ *души*, какъ источника добрыхъ и злыхъ желаній, однимъ словомъ—нравственныхъ аттрибутовъ, и в) изъ *жизненной силы*, непосредственно связанной съ дѣломъ, виновницы инстинктовъ и дѣйствій животной жизни. Духъ происходитъ изъ верховной Мудрости, душа—изъ Красоты, жизненная сила—изъ Царства. Кромѣ этихъ трехъ

душъ есть еще внѣшняя форма человѣка, которая существуетъ особо и прежде образованія нашего тѣла, однимъ словомъ—идея тѣла, но съ индивидуальными чертами, отличающими каждаго изъ насъ. Она сходитъ съ неба и дѣлается видимою со времени зачатія человѣка. На землю души нисходятъ для воспитанія. По самой необходимости своей конечной природы душа должна играть роль во вселенной, должна созерцать зрѣлище творенія, чтобы сознать себя и свое происхожденіе и наконецъ возвратиться въ тотъ неизсякаемый источникъ свѣта и жизни, который называютъ божественною мыслью. Отсюда же вытекаетъ догматъ предсуществованія душъ переселенія. Какъ всѣ міровыя вещи, прежде сотворенія, присущи были божественной мысли въ формахъ имъ свойственныхъ, такъ точно и человѣческія души, до вступленія въ здѣшній міръ, существовали предъ Богомъ на небѣ въ формѣ, какую сохраняютъ и на землѣ, и все, что онѣ узнаютъ на землѣ, онѣ знали уже прежде перехода ихъ на землю. Если душа не исполнитъ на землѣ своего назначенія, если не дойдетъ до самосознанія, то она должна начать другую жизнь, затѣмъ третью, всегда становясь въ новое положеніе, въ которомъ она совершенно можетъ дополнить въ себѣ то̀, чего въ ней недоставало. Пока душа не достигла совершенства, она движется въ своихъ мысляхъ и дѣйствіяхъ размышленіемъ и страхомъ, но на высшей степени своего развитія она переходитъ въ созерцаніе и любовь, теряетъ свой индивидуальный характеръ и неразрывно соединяется съ Богомъ.

При изложеніи содержанія книги Зогаръ авторъ статьи „Каббала или религіозная философія евреевъ“ Н. С. дѣлаетъ слѣдующее остроумное сравненіе: „Какъ ни удивительно такое сходство каббалы съ философіей Гегеля, но оно несомнѣнно. Вотъ подлинныя слова: „придите и смотрите, мысль есть начало всего сущаго; но она сперва невѣдома и заключена въ самой себѣ. Когда мысль начинаетъ раскрываться, то доходитъ до той степени, гдѣ становится духомъ; достигши этой точки, она получаетъ имя разума и уже не заключена въ самой себѣ, какъ прежде. Духъ въ свою очередь раскрывается въ нѣдрѣ тайнъ, которыми онъ еще окруженъ, и отсюда происходитъ голосъ, который есть соединеніе всѣхъ хоровъ небесныхъ, ко-

торый распространяется въ словахъ отдѣльныхъ и звукахъ членораздѣльныхъ, ибо онъ происходитъ изъ духа. Но, размышляя о всѣхъ этихъ степеняхъ, усматриваешь, что мысль, разумъ, этотъ голосъ и это слово суть одно, что мысль есть начало всего сущаго, что въ ней не можетъ быть никакого разрыва. Самая мысль связывается съ небытіемъ и не отдѣляется отъ него никогда. Таковъ смыслъ слѣдующихъ словъ: Іегова одинъ и его имя одно". Такимъ образомъ, система каббалистовъ не довольствуется простымъ началомъ истеченія или единствомъ субстанціи; они вѣрили въ абсолютное тождество мысли и бытія или идеальнаго и реальнаго, словомъ—ихъ система представляетъ то же, чего можно было ожидать отъ соединенія системъ Платона и Спинозы и чѣмъ прославилась германская метафизика".

Кромѣ *теоретической* каббалы, нами изложенной, есть еще каббала *символическая* и *практическая*.

Символическая каббала повсюду предполагаетъ таинственное значеніе,—и въ природѣ, и въ человѣкѣ, и особенно въ св. Писаніи. Въ св. Писаніи не должно останавливаться на одномъ внѣшнемъ его покровѣ, на его буквѣ; мудрые (т.-е. каббалисты) должны понимать его душу, которая есть основаніе всего остальнаго, и это приготовитъ ихъ въ будущемъ къ созерцанію души самой этой души, живущей въ Писаніи. Священныя книги, какъ написанныя по божественному вдохновенію, въ каждомъ своемъ словѣ заключаютъ глубину мудрости. Если эта глубина не открывается прямо, то за смысломъ буквальнымъ долженъ скрываться смыслъ мистическій. Символическая каббала должна показать средства, какъ открывать въ этихъ книгахъ таинственный смыслъ.

Наконецъ, *практическая* каббала занимается именами Бога и духовъ, указанными въ каббалѣ теоретической. Она учитъ, какъ посредствомъ произношенія извѣстныхъ именъ или даже помощью одной мысли о нихъ производить различныя дѣйствія въ небесныхъ областяхъ и имѣть вліяніе на подлунный міръ. Особенно кто умѣетъ правильно произносить слово Іегова, тотъ можетъ имъ производить разнаго рода колдовства. Этимъ словомъ, по мнѣнію каббалистовъ, Моисей и Іисусъ Навинъ творили чудеса.

Заключенiе. Въ основанiи каббалы (говоритъ Новицкiй) положенъ элементъ восточно-религiозный. Къ представленiямъ религiи iудейской привзошли понятiя религiи халдейско-персидской; такова, напримѣръ, мысль о свѣтѣ, какъ духовномъ и добромъ началѣ, и о тьмѣ, какъ о началѣ матерiальномъ и зломъ; *Енъ-софъ* (Богъ какъ безконечное) есть *Церуале* Зендавесты (Зороастровой); Адамъ Кадмонъ и божественное слово есть Ормуздъ; ангелы различныхъ степеней суть изеды, демоны—девы, адъ—дуцакъ и т. д. Наконецъ, въ значительной долѣ примѣшанъ сюда элементъ египетскаго ученiя, напримѣръ объ истеченiи всего изъ Бога, объ образованiи мiра внутри Божества, о значенiи человѣческихъ душъ и ихъ переселенiи, о соотвѣтствiи человѣческаго тѣла божественнымъ истеченiямъ и происходящемъ отсюда таинственномъ его врачеванiи; мистическое толкованiе св. книгъ — Аристобулово (о которомъ будетъ сказано при разсматриванiи философскихъ синкретиковъ); практическая каббала есть египетская теургiя. Если каббала есть ученiе, передавшееся по преданiю изъ древнихъ временъ, то можно сказать, что самое это преданiе есть пестрая смѣсь религiозныхъ понятiй, въ разныя времена заимствованныхъ у тѣхъ народовъ, съ которыми iудеи находились когда-либо въ ближайшемъ сношенiи. Вся эта религiозная смѣсь представленiй растворена еще нѣсколькими философскими понятiями, схваченными въ Александрiи; ученiе о числахъ — Пиѳагорово, четыре первыя коренныя числа суть пиѳагорейское четвероединство, десять сефиръ есть пиѳагорейская десятерица,—символъ полноты и совершенства; самая таинственность ученiя о числахъ есть принадлежность пиѳагориковъ; мiръ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ началъ есть мiръ Платоновыхъ идей; предсуществованiе душъ, знанiе, какъ воспоминанiе изъ предыдущей жизни—заимствовано тоже у Платона; тройственное дѣленiе души—Аристотелево.

Составленная изъ тѣхъ же элементовъ, что и гностицизмъ, каббала имѣетъ и значенiе одинаковое съ нимъ. Съ одной стороны, она есть религiя, потому что ссылается на освященное преданiе и занимается предметами вѣрованiя, но съ другой — она есть стремленiе къ знанiю, потому что произвольно хочетъ объяснять предметы свыше-данной религiи своими соб-

ственными соображеніями, не стѣсняясь ея авторитетомъ. А соединеніе двухъ такихъ элементовъ и составляетъ *религію знанія*; Божество и здѣсь есть только мыслимое существо, которое въ первомъ своемъ проявленіи—въ Адамѣ Кадмонѣ—открывается какъ существо личное. Припявъ въ себя различные элементы, религіозный и философскій, и каббала, подобно гностицизму, есть *синкретизмъ религіозный*, сопутствовавшій синкретизму философскому.

Каббала съ ея религіознымъ синкретизмомъ представляетъ собою непосредственный переходъ къ философскому синкретизму, представителями котораго были также іудействующіе философы-синкретики Аристобулъ и въ особенности Филонъ Александрійскій.

II. Философскіе синкретики. А. Іудейско-александрійскаа школа: Аристобулъ и Филонъ Александрійскій. Первымъ представителемъ философскаго синкретизма въ видѣ смѣшенія греческой философіи съ іудейскою теологіею былъ *Аристобулъ*, александрійскій еврей, котораго обыкновенно причисляли къ перипатетикамъ. Онъ жилъ во II-мъ вѣкѣ до Р. Х. и написалъ комментарій на Моисеево Пятикнижіе; изъ комментарія этого дошли до насъ лишь нѣкоторые отрывки. Аристобулъ былъ убѣжденъ, что съ откровеніемъ, изложеннымъ въ Пятикнижіи, существенно согласны значительнѣйшія изъ греческихъ философскихъ системъ; такое согласіе онъ объяснялъ тѣмъ, что греческіе философы воспользовались этимъ откровеніемъ для своего философскаго ученія. Дабы оправдать возможность этого пользованія, Аристобулъ предполагалъ, что гораздо прежде перевода Ветхаго Завѣта на греческій языкъ семидесятью толковниками (около половины III-го столѣтія до Р. Х.), издревле существовалъ греческій переводъ Моисеева Пятикнижія, и что изъ него-то черпали многое не только древніе поэты, но и философы, между прочимъ—Пиѳагоръ и Платонъ.

Но вполнѣ систематически, въ смыслѣ философскаго синкретизма, смѣшеніе греческой философіи съ іудейскою теологіею выразилось впервые въ философскомъ ученіи другого александійскаго еврея—*Филона*, родившагося въ 25-мъ году до Р. Х. и умершаго около половины I-го столѣтія по Р. Х.

Въ самомъ дѣлѣ до Филона вліяніе греческихъ философ-

скихъ ученій на александрійскихъ іудейскихъ философовъ, или на такъ-называемую іудейско-александрійскую философію, было болѣе или менѣе отрывочное и даже безсознательное. Филонъ былъ первымъ еврейскимъ философомъ, возведшимъ различные элементы іудейскаго александризма къ твердому верховному принципу; такимъ образомъ Филонъ придалъ этому ученію метафизическую основу и затѣмъ развилъ свой принципъ въ видѣ новаго, своеобразнаго философскаго міросозерцанія, оказавшаго впослѣдствіи столь значительное вліяніе на ученіе неоплатониковъ. Поэтому Филона можно считать непосредственнымъ предтечею неоплатониковъ.

У Филона впервые находимъ мы ясно выраженное убѣжденіе въ томъ, что истинная теологія обусловливается глубокимъ знаніемъ философіи и обширною ученостью; у него видимъ мы первую попытку—при пособіи философіи и учености—проникнуть мыслью все содержаніе религіозныхъ вѣрованій своихъ единоплеменниковъ и соединить эти вѣрованія внутреннею связью съ основными философскими воззрѣніями. Поэтому Филоново философское ученіе есть попытка преобразовать іудейскую теологію посредствомъ греческой философіи, и притомъ—такъ, чтобы въ этомъ ученіи сохранилось все существенное содержаніе теологіи, которой подчиняется философія, и которой придается только форма греческой философіи. Въ этомъ отношеніи Филонъ поступилъ съ древнею философіею такъ, какъ въ средніе вѣка схоластики поступили съ христіанскою теологіею; послѣдніе также старались, сохранивъ ея содержаніе, придать ему форму древней философіи вообще и особенно Аристотелевой, такъ что Филона можно, пожалуй, назвать *древнимъ* схоластикомъ. Впрочемъ и относительно Филонова философскаго ученія можно замѣтить тò же, чтò мы замѣчаемъ въ средневѣковой схоластической философіи: и въ томъ, и въ другомъ философскомъ ученіи древняя греческая философія имѣла не только формальное, но и матеріальное вліяніе на теологію—у Филона на іудейскую, у средневѣковыхъ схоластиковъ—на христіанскую.

Самъ Филонъ опредѣлилъ весьма ясно отношеніе своего философскаго ученія и къ іудейской откровенной религіи, и къ греческой философіи. Съ одной стороны онъ, какъ я уже

сказалъ, подчиняетъ свое философское ученіе безусловному авторитету іудейской откровенной положительной религіи. Филонъ съ философской — а не только съ религіозной — точки зрѣнія смотритъ на Пятикнижіе какъ на вмѣстилище всякаго знанія, какъ на знаніе, откровенное Божествомъ, исключающее возможность всякаго заблужденія и всякаго несовершенства, ибо въ пророкѣ, вдохновенномъ духомъ Божіимъ, исчезаетъ всякая человѣческая самостоятельность, такъ что Богъ становится только простымъ органомъ божественнаго откровенія. Поэтому въ Пятикнижіи нѣтъ (по мнѣнію Филона) ни одного слова, которое не имѣло бы полнаго философскаго смысла и значенія, и притомъ вдохновеніе духомъ Божіимъ простирается не только на еврейскій оригиналъ Пятикнижія, но даже и на греческій переводъ его. Вотъ почему Филонъ увѣряетъ, что онъ не ищетъ для своего философскаго ученія никакого другого источника мудрости, кромѣ Пятикнижія; въ результатахъ, добытыхъ помощью истолкованія Пятикнижія, и состоитъ—по мнѣнія Филона—вся *отечественная философія* (πάτριος φιλοσοφιά), т.-е. философія его соотечественниковъ. Философскія мысли свои Филонъ развиваетъ почти исключительно по поводу толкуемыхъ имъ мѣстъ изъ Пятикнижія, ибо на эти священныя книги онъ смотритъ какъ на самый важный письменный памятникъ откровеннаго Божествомъ знанія, а на ихъ составителя—какъ на величайшаго человѣка. Благоговѣйное почитаніе съ его стороны этихъ книгъ столь безусловно, что изъ каждаго ихъ слова, даже въ греческомъ переводѣ, онъ выводитъ глубочайшія философскія ученія, слѣдуя извѣстному изреченію раввиновъ: „На каждомъ крючечкѣ священнаго писанія висятъ цѣлыя горы ученій".

Но съ другой стороны Филонъ не считаетъ своей народной откровенной религіи единственнымъ источникомъ мудрости. Напротивъ, онъ часто ссылается на греческихъ философовъ, даже на персидскихъ маговъ и на индійскихъ мудрецовъ, которыхъ греки называли гимнософистами. Филонъ называетъ Платона не только великимъ философомъ, но и святымъ; о союзѣ пиѳагорейцевъ онъ отзывается какъ о святой общинѣ; онъ говоритъ о святомъ союзѣ божественныхъ людей, каковы Парменидъ, Эмпедоклъ и др. Онъ признаетъ, что Греція отли-

чается отъ всѣхъ другихъ странъ тѣмъ, что она есть колыбель науки и истинной человѣческой образованности. Всего же болѣе высказываетъ онъ свое высокое уваженіе греческой философіи *самимъ дѣломъ*, тѣмъ, что онъ много пользуется пиѳагорейскими, платоническими, перипатическими и стоическими ученіями, и что потому эти ученія оказываютъ большое вліяніе на его собственное міросозерцаніе, хотя и признаетъ онъ средоточіемъ всякой мудрости іудейскую теологію; но въ то же время онъ считаетъ необходимымъ пособіемъ для этой теологіи греческую философію. Хотя онъ и возвышаетъ Моисея надъ всѣми греческими философами, говоря, что его законы такъ же вѣчны и непреложны, какъ законы природы, однакоже онъ признаетъ, что греческая философія имѣетъ существенно одинаковое содержаніе съ его народною откровенною религіею, а именно: іудейскій законъ содержитъ въ себѣ чистѣйшую и совершеннѣйшую мудрость, однакоже и греческая философія содержитъ ту же мудрость, хотя и не столь чистую и совершенную. Даже существенно одинаковую мудрость находитъ онъ и у греческихъ поэтовъ. Поэтому при толкованіи мѣстъ священныхъ книгъ своего народа онъ поступаетъ такъ же, какъ поступали стоики съ греческими миѳами, именно—толкуетъ ихъ аллегорически для того, чтобы найти въ нихъ философскія истины, и при этомъ-то толкованіи ссылается даже на греческіе миѳы. Да и вообще онъ не отказываетъ языческимъ религіямъ въ нѣкотораго рода истинности, не оправдывая однакоже ихъ самихъ по себѣ.

Согласно съ большинствомъ греческихъ философовъ онъ признаетъ небесныя свѣтила живыми существами, души которыхъ суть души высшаго порядка, даже прямо, вмѣстѣ съ Платономъ, называетъ небесныя свѣтила видимыми божествами, но въ томъ смыслѣ, что большинство людей можетъ созерцать божество только въ существахъ посредствующихъ между Божествомъ и міромъ.

Вообще Филонъ старался показать, что нѣтъ существеннаго противорѣчія между греческою философіею и іудейскою религіею, основываясь на предположеніи, что греческая мудрость вытекла изъ іудейскаго откровенія.

Такъ, напр., Филонъ былъ твердо увѣренъ, что Гераклитъ

взялъ свое ученіе о становленіи изъ книги Бытія; что оттуда же почерпнулъ и Платонъ свое ученіе о сотвореніи міра; что и ученіе стоика Зенона возводится къ Моисею; что греческіе законодатели воспользовались законопостановленіями Пятикнижія и т. п. Филонъ говорилъ даже *вообще*, что „еврейскіе законы проникли къ варварамъ и эллинамъ, во всѣ страны міра и ко всѣмъ народамъ, отъ одного конца земли до другого".

Главнымъ средствомъ уничтожать противорѣчіе между греческою философіею и еврейскою теологіею служило для Филона аллегорическое толкованіе еврейскихъ священныхъ книгъ, все содержаніе которыхъ—по его мнѣнію—есть сплетеніе аллегорій въ одно цѣлое. Такъ какъ въ этихъ книгахъ все должно служить къ назиданію людей,—думалъ Филонъ,—то и въ мнимо-маловажномъ должно искать глубокаго смысла. Буквальное значеніе словъ—говорилъ онъ—представляетъ только ихъ тѣло, а толкованіе ихъ смысла (аллегорическое) должно представить ихъ душу. Если Филонъ, за всѣми толкованіями словъ, находилъ все-таки что-либо несообразнымъ—по его мнѣнію—съ истиною, то онъ объяснялъ это, въ духѣ Платона, тѣмъ, что Богъ снизошелъ къ слабости человѣческой; ибо большинство людей; чувственно, и потому не можетъ понять божественное въ его чистотѣ, а потому чтобы и этому большинству внушить свои велѣнія, Богъ избралъ антропоморфическую форму, хотя она сама по себѣ невѣрна. Но зато, говорилъ Филонъ, тѣмъ необходимѣе для всѣхъ умственно зрѣлыхъ людей сознать глубочайшее содержаніе священныхъ книгъ, освободивъ его отъ всякаго чувственнаго покрова. А потому Филоново толкованіе священныхъ книгъ представляетъ непрерывную цѣпь аллегорическихъ объясненій, большею частью весьма произвольныхъ, въ чемъ онъ подражалъ стоикамъ, также весьма произвольно толковавшимъ греческіе миѳы. Въ своихъ объясненіяхъ Филонъ не стѣснялся прежними объясненіями, утверждая, что не только для сообщенія людямъ божественнаго откровенія, но и для его толкованія необходимо также божественное откровеніе, которое и на него, Филона, находитъ въ минуты изступленія, экстаза, такъ что онъ толкуетъ не отъ себя, но по моментальнымъ внушеніямъ свыше.

Наконецъ, хотя при своемъ толкованіи онъ и держится

постоянно текста священныхъ книгъ, однакоже его аллегорическое объясненіе даетъ ему возможность относиться къ нимъ съ полною свободою, т.-е. находить въ нихъ все, что̀ согласно съ его *собственнымъ*, личнымъ убѣжденіемъ.

Изъ всего сказаннаго видно, что въ Филоновомъ философскомъ ученіи смѣшана греческая философія съ іудейскою теологіею, и что, слѣдовательно, Филонъ принадлежитъ къ числу синкретиковъ — именно философскихъ.

Къ этому мы должны прибавить, что характеръ Филоновой философіи состоитъ въ смѣшеніи не разныхъ ученій греческихъ философовъ между собою, а греческихъ ученій съ іудейскою теологіею, отчего Филонову философію можно назвать также іудейско-греческою философіею. Этотъ особенный характеръ выразился въ принципахъ его философіи вообще, ученіе о которыхъ можно назвать Филоновою метафизикою. Но это ученіе было у него только средствомъ для конечной цѣли его философіи.

Конечною, верховною цѣлью философіи признавалъ Филонъ непосредственное общеніе человѣка, какъ индивида, съ Божествомъ, для достиженія полнаго счастія. Сущность этого общенія состоитъ — по его мнѣнію — во внутреннемъ созерцаніи Божества философомъ, т.-е. человѣкомъ мудрымъ, добродѣтельнымъ. Въ этомъ созерцаніи открываетъ ему Божество свою сущность.

При опредѣленіи этой сущности Божества Филонъ исходитъ изъ дуализма, который, какъ мы видѣли, лежалъ въ основѣ метафизики неопиѳагорейцевъ и пиѳагорействующихъ платониковъ.

Этотъ дуализмъ состоитъ и у Филона, какъ у неопиѳагорейцевъ и у пиѳагорействующихъ платониковъ, въ противоположеніи Божества міру. Но Филонъ иначе опредѣляетъ ближайшимъ образомъ это противоположеніе: только одно Божество есть безконечное и единственно-сущее; міръ же, т.-е. видимый, общая основа котораго (субстратъ) есть вещество, матерія, есть конечное и, какъ таковое, есть несущее.

Понимая Божество, съ одной стороны, какъ безконечное, Филонъ не допускаетъ для опредѣленія его сущности никакихъ сказуемыхъ, которыми обозначается конечное, не дозволяетъ переносить ихъ изъ конечнаго, т.-е. изъ видимаго міра

и съ собственнаго нашего сознанія на безконечное, на Божество, именно потому что Божество не есть конечное, а безконечное. Съ этой стороны всѣ Филоновы опредѣленія сущности Божества суть только отрицательныя, т.-е. опредѣляющія, что̀ *не есть* Божество.

Но съ другой стороны, понимая Божество какъ единственно сущее, Филонъ придаетъ ему положительныя сказуемыя, которыя всѣ сводятся у него къ одному общему сказуемому, именно, что Божество есть совершенное существо.

Въ отрицательныхъ опредѣленіяхъ Божества Филонъ прямо исходитъ изъ противоположенія его, какъ безконечнаго, міру, какъ конечному. Безконечное, какъ неставшее, невозникшее и непреходящее, не можетъ быть сравнено ни съ чѣмъ конечнымъ, какъ ставшимъ; неставшее возвышается надъ ставшимъ, какъ неизмѣнное надъ измѣняющимся, какъ невещественное надъ веществомъ. Поэтому Филонъ заявляетъ себя противникомъ всякаго пантеистическаго смѣшенія Божества съ міромъ, говоря противъ стоиковъ, что Божество не есть міръ, и противъ разныхъ другихъ философовъ—что Божество есть міровая душа; поэтому же Филонъ не допускаетъ представленія о Божествѣ какъ о существующемъ въ пространствѣ и времени; не допускаетъ антропоморфизма или человѣкоподобія Божества, т.-е. представленія о Божествѣ какъ о существѣ, имѣющемъ образъ и аффекты человѣческіе; вообще онъ отвергаетъ всякое сходство между Божествомъ и тварями, противопоставляя измѣнчивость, преходимость, сложность и зависимость тварей неизмѣнности, непреходимости, несложности и независимости Божества. Такое отрицаніе всякаго сходства между ними Филонъ простираетъ до той степени, что не только возвышаетъ Божество надъ всѣми несовершенствами конечнаго, но даже и надъ его совершенствами. Такъ онъ говоритъ противъ Платона, что Божество есть лучше добродѣтели и знанія, лучше добраго и прекраснаго; противъ пиѳагорейцевъ—что оно чище единаго, первобытнѣе монады; противъ эпикурейцевъ—что оно блаженнѣе блаженства. Въ этомъ смыслѣ Филонъ прямо говоритъ о Божествѣ, что оно безкачественно (ἄποιος), т.-е. не имѣетъ никакихъ качествъ конечнаго. А такъ какъ всякое имя, названіе выражаетъ какое-либо качество, то Божеству соб-

ственно нельзя придать никакого имени; а если и придается ему какое-либо имя, то должно понимать его не въ собственномъ смыслѣ. Но что̀ не имѣетъ никакого качества, и что̀ не можетъ быть обозначено никакимъ именемъ, то̀ непостижимо; а потому Филонъ прямо говоритъ, что Божество невмѣстимо въ понятіи: мы можемъ знать только, что Богъ *есть*; но *что̀* онъ есть—это для насъ сокровенно. Поэтому единственное сказуемое, которое мы можемъ въ собственномъ смыслѣ придать Божеству,—это *сущій* или *сущее*, т.-е. Іегова, ибо это имя и обозначаетъ самую сущность Божества, — а не только одну изъ его силъ или одно изъ его дѣйствій. Такимъ образомъ Филонъ устранилъ всѣ возможныя положительныя опредѣленія Божества, кромѣ одного, котораго онъ никакъ не могъ устранить,—что Богъ есть *сущій* или есть *сущее*,—ибо устранить и это опредѣленіе значило бы отрицать существованіе, *бытіе* Божіе, а слѣдовательно отрицать вообще Божество, или впасть въ атеизмъ.

Таковы отрицательныя опредѣленія Божества Филономъ. Но во всѣхъ его отрицательныхъ опредѣленіяхъ Божества лежало нѣчто положительное.

Если онъ отрицалъ разныя сказуемыя, придаваемыя Божеству, то лишь въ томъ смыслѣ, что всѣ эти сказуемыя взяты изъ конечнаго, и потому не годятся для безконечнаго; что, слѣдовательно, они несообразны съ положительнымъ опредѣленіемъ Божества, какъ существа совершеннаго. Такъ связываются его отрицательныя опредѣленія Божества съ положительными.

Всѣ свои положительныя опредѣленія Божества выводитъ Филонъ именно изъ воззрѣнія на Божество какъ на существо совершенное. Такъ Божество есть существо совершенное въ томъ смыслѣ, что въ немъ соединено и что изъ него исходитъ всякое совершенство. Божество—говоритъ онъ въ этомъ смыслѣ—есть существо абсолютно-совершенное и блаженное, есть первообразъ красоты, есть умъ всего (вселенной), есть существо всепроницающее (всевидящее), вездѣсущее, всенаполняющее и всеобъемлющее,—словомъ, оно есть всесущее, которому одному принадлежитъ бытіе въ истинномъ смыслѣ. Такъ какъ Божество есть совершенное существо и такъ какъ

ему одному принадлежитъ истинное бытіе, то Божество же есть единая основа всякаго бытія. Но такъ какъ Божество есть надмірное, потустороннее существо, то оно есть надмірная, потусторонняя основа всякаго бытія и совершенства, т.-е. изъ него исходитъ всякое бытіе и совершенство, какъ изъ самосущей, вседѣйствующей причины или силы. Поэтому Филонъ возводитъ все къ Божеству, какъ единственной причинѣ всего, непосредственно или посредственно дѣйствующей. Поэтому же Филонъ говоритъ, что дѣятельность такъ естественна Божеству, какъ огню естественно жечь; что существенное свойство Божества есть дѣятельность (активность)—въ противоположность твари, существенное свойство которой есть страданіе (пассивность); что Божество дѣйствуетъ непрестанно; что оно есть первопричина дѣятельности всего прочаго.

Хотя въ этомъ отождествленіи Божества съ дѣятельною причиною или силою и видно вліяніе на Филона стоическаго ученія, однакоже это отождествленіе находится въ связи также и съ своеобразною точкою зрѣнія самого Филона. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ того какъ Филонъ возвысилъ Божество, какъ абсолютно совершенное существо, надъ всякимъ сравненіемъ съ конечнымъ, и надъ всею областью человѣческаго сознанія, мышленія, ему ничего не оставалось болѣе, кромѣ познанія этого совершенства Божества въ его дѣйствіяхъ; а потому весьма естественно, что Филонъ, дабы сказать о Божествѣ нѣчто положительное, выставлялъ преимущественно эту сторону, сущность Божества, т.-е. что Божество есть потусторонняя основа всей дѣйствительности; что оно можетъ быть познано только въ его дѣйствіяхъ; что оно можетъ быть опредѣлено только какъ вседѣйствующая причина или сила.

Основныя положительныя качества Божества, какъ дѣйствующей причины или силы, суть его благость и всемогущество.

Изъ этихъ двухъ качествъ благость есть высшее и самое основное. Въ этомъ смыслѣ Бога называетъ Филонъ благимъ или просто совершеннымъ добромъ; изъ его благости, чуждой зависти, онъ выводитъ—въ духѣ Платона—сотвореніе міра и управленіе имъ; далѣе оттуда же Филонъ выводитъ, что отъ Бога происходитъ только доброе и ничего злого; и потому онъ

возводитъ непосредственно къ Божеству всѣ благотворныя дѣйствія, а всѣ дѣйствія карательныя и губительныя возводитъ онъ къ Божеству только посредственно или же говоритъ о нихъ, что и ихъ слѣдуетъ собственно причислить къ дѣйствіямъ благотворнымъ, и въ этомъ смыслѣ прославляетъ благость Божію, которая непремѣнно подаетъ руку помощи даже грѣшникамъ для ихъ спасенія.

Хотя въ этомъ Филоповомъ ученіи о благости Божества нельзя не видѣть вліянія на Филона Платонова ученія о добрѣ, тождественномъ у него съ Божествомъ, однакоже это Филоново ученіе было тоже обусловлено и верховною, конечною цѣлью, состоящею, какъ мы уже сказали, въ общеніи съ Божествомъ индивида, для достиженія чрезъ то счастія, а средство этого общенія полагалъ Филонъ въ откровеніи Божества индивиду.

Поэтому для Филона имѣли наибольшую важность тѣ качества Божества, въ силу которыхъ оно открываетъ себя человѣку-индивиду и помогаетъ ему соединиться съ собою. И вотъ между такими качествами благость занимаетъ первое мѣсто: Божество открываетъ себя человѣку въ благотворныхъ своихъ дѣйствіяхъ на него и своею благостью возсоединяетъ его съ собою.

Поэтому признаніе Филономъ благости Божіей за основное положительное качество Божества коренилось въ признаніи Филономъ потребности индивида въ откровеніи ему Божества, въ общеніи его чрезъ то съ Божествомъ и, наконецъ, въ достиженіи счастья.

Къ тому же корню возводится и Филоново ученіе о другомъ основномъ положительномъ качествѣ Божества, о его всемогуществѣ.

Отрицая въ человѣкѣ всякую самостоятельную силу мышленія и воли, Филонъ ожидаетъ отъ самого Божества того откровенія, которымъ сообщается человѣку, какъ индивиду, знаніе и добродѣтель, правственность. А потому онъ переноситъ въ Божество, какъ въ существо безконечное, все истинное бытіе, всю реальность и всю дѣятельную силу, а слѣдовательно все могущество, оставляя за человѣкомъ, какъ и за всѣмъ конечнымъ, одну лишь страдательную (пассивную) за-

висимость отъ Божества въ своемъ бытіи и въ своей дѣятельности. Словомъ, абсолютному всемогуществу Божества Филонъ противополагаетъ абсолютную же немощь человѣка.

Абсолютно отдѣливъ Божество, какъ существо надміровое, невидимое, отъ видимаго міра, но признавъ Божество единою дѣятельною причиною всего, или силою, которой абсолютно подчиняется весь міръ, какъ продуктъ ея дѣйствія, Филонъ долженъ былъ отыскать медіумы, посредниковъ, посредствомъ которыхъ возможно было бы дѣйствіе на міръ этого надмірового Божества; ибо Богъ присущъ міру только своею дѣятельностью, а не своимъ существомъ, и дѣйствіе его на міръ не можетъ быть непосредственное, уже и потому, что совершенное не можетъ соприкасаться съ несовершеннымъ, чистое существо—съ нечистымъ веществомъ.

И вотъ Филонъ отыскалъ этихъ посредниковъ въ Платоновомъ философскомъ ученіи объ идеяхъ и о міровой душѣ, въ стоическомъ философскомъ ученіи о распространенномъ во всемъ мірѣ божественномъ умѣ и объ исходящихъ изъ него дѣйствующихъ силахъ, образующихъ и оживляющихъ міръ; а также въ религіозномъ вѣрованіи евреевъ въ ангеловъ и въ греческомъ религіозномъ вѣрованіи въ демоновъ.

Всѣми этими ученіями и вѣрованіями воспользовался Филонъ какъ элементами для своего ученія о посредникахъ между Божествомъ и міромъ; но *главнымъ* элементомъ этого его ученія было ученіе стоическое, о божественныхъ силахъ, однакоже очищенное отъ пантеизма и матеріализма съ помощью Аристотелева теизма,—именно его воззрѣнія на Божество какъ на внѣміровое существо.

Изъ такого-то смѣшенія разныхъ ученій и вѣрованій и образовалось слѣдующее ученіе Филона о посредникахъ между Божествомъ и міромъ, какъ о божественныхъ силахъ.

Когда Богъ восхотѣлъ создать міръ, то, зная, что всякому дѣлу предполагается невещественный первообразъ, онъ прежде всего образовалъ сверхчувственный міръ такихъ первообразовъ, т.-е. міръ идей. Однакоже эти идеи не суть неподвижные, мертвые первообразы въ смыслѣ только образцовъ или моделей для всѣхъ чувственныхъ вещей, какъ ихъ изображали, какими идеи были преимущественно у Платона, а суть дѣятельныя

причины или божественныя силы, которыми Филонъ и хотѣлъ объяснить возможность дѣйствія Божества на міръ: ими приводится въ порядокъ безпорядочное вещество, и ими впечатлѣваются въ каждую вещь ея особенныя существенныя качества, свойства. Въ этомъ смыслѣ Филонъ говоритъ также, что сверхчувственный міръ первообразовъ, первообразный міръ состоитъ изъ невидимыхъ силъ, окружающихъ Божество, въ качествѣ его постоянной свиты. Посредствомъ этихъ-то невидимыхъ, невещественныхъ силъ и дѣйствуетъ Божество на міръ, совершая въ немъ то̀, чего оно не можетъ произвесть *непосредственно*, будучи само возвышено надъ міромъ. Эти силы суть намѣстники Божества, его служители, его вѣстники, возвѣщающіе людямъ волю Божества, суть вообще посредники между Божествомъ и конечными существами, суть части силы, всеобщаго божественнаго ума, образующія и устрояющія все въ мірѣ; суть неразрывныя узы, которыми Божество связуетъ все въ мірѣ; суть столбы, подпоры, подставленные Божествомъ міру. Поэтому ихъ называетъ Филонъ также служебными духами, геніями и органами человѣческой воли, говоря, что это суть тѣ чистыя души, которыя греками называются демонами, а Моисеемъ ангелами. Такихъ божественныхъ силъ безконечное множество. Но изъ нихъ присущи единому истинному Божеству двѣ силы, какъ силы *верховныя*, называемыя Филономъ благостью и всемогуществомъ Божіимъ. По своей благости Богъ создалъ все, а своимъ всемогуществомъ Богъ господствуетъ надо всѣмъ. Но эти двѣ верховныя силы соединяются въ третьей силѣ, въ λόγος—умѣ, словѣ, ибо посредствомъ своего λόγος Богъ есть и благій, и всемогущій, и владыка. Всеобщій, божественный умъ въ качествѣ благого называется θέος—Богомъ, а въ качествѣ всемогущаго владыки — κύριος — Господомъ, или благость Божества называется божественною силою творческою, благотворною, благодатною, милосердою, а всемогущество Божества—божественною силою царскою, законодательною, карательною.

Такимъ образомъ λόγος является у Филона единствомъ всѣхъ божественныхъ силъ, всеобщимъ посредникомъ между Божествомъ и міромъ. Въ такомъ-то смыслѣ Филонъ разумѣетъ подъ λογος божественную силу или дѣятельный божественный

умъ *вообще*, а также называетъ идеею, содержащею въ себѣ всѣ прочія идеи, или силою, содержащею въ себѣ всѣ прочія силы, или всецѣлостью сверхчувственнаго міра, т.-е. всѣхъ божественныхъ силъ; посредникомъ между Божествомъ и міромъ во всѣхъ отношеніяхъ, стоящимъ на рубежѣ между ними, и раздѣляющимъ, и вмѣстѣ соединяющимъ ихъ, по ни несотвореннымъ (какъ Божество), ни сотвореннымъ (какъ конечныя существа); далѣе, намѣстникомъ и посланникомъ Божества, приносящимъ міру его велѣнія, истолкователемъ міру его воли и исполнителемъ ея, ангеломъ или, точнѣе, архангеломъ, передающимъ людямъ откровенія и дѣйствія Божества, такъ какъ люди не могли бы обнять и снесть, одолѣть эти откровенія, еслибы они были сообщены имъ непосредственно; орудіемъ Божества, посредствомъ котораго оно сотворило весь міръ; представителемъ міра въ его отношеніяхъ къ Божеству; первосвященникомъ, т.-е. предстателемъ міра, ходатаемъ о мірѣ предъ Богомъ; божественною мудростью, въ сочетаніи съ которою, какъ съ матерью всего сущаго, Богъ родилъ міръ, какъ своего видимаго сына; перворожденнымъ сыномъ Божіимъ, родившимся отъ Бога и божественной мудрости; Богомъ также, но вторымъ Богомъ; открывающимся и въ мірѣ сверхчувственномъ, и въ мірѣ чувственномъ, и въ мірѣ явленій; изображеніемъ Божества какъ своего первообраза; образцомъ и мѣрою для всѣхъ существъ въ мірѣ; идеею, по которой всѣ существа въ мірѣ образованы печатью, отпечатки которой суть всѣ формы въ мірѣ; первообразомъ въ особенности души человѣческой и въ этомъ смыслѣ первочеловѣкомъ; міровою душою, какъ изнутри самого міра движущею его силою, и вмѣстѣ связующею его въ одно всецѣлое; вѣчнымъ божественнымъ закономъ міра; художественно всеобразующимъ и всеобсѣменяющимъ живыми сѣменами умомъ (λόγος σπερματικος); острымъ орудіемъ, которымъ Божество не только раздѣляетъ чувственныя вещи, исходя до первыхъ ихъ составныхъ частей, элементовъ, но отдѣляетъ и въ сверхчувственномъ мірѣ разумное отъ неразумнаго, истинное отъ ложнаго, понятное отъ непонятнаго и проч.

Филонъ своимъ ученіемъ о логосѣ, представляющемъ единство всѣхъ божественныхъ силъ, какъ посредника между Бо-

жествомъ и міромъ, старался взойти къ монизму, именно низвести чрезъ посредство логоса надміровое Божество въ міръ, въ которомъ все есть дѣйствіе Божества, такъ что весь міръ исполненъ жизни или, какъ онъ выражается, наполненъ душами. Но взойти къ монизму мѣшалъ ему дуализмъ, отъ котораго онъ не только не отказывался, но который, напротивъ, составлялъ основу всего его міросозерцанія.

Въ самомъ дѣлѣ одинъ верховный принципъ есть у него Божество; другой принципъ, ему противоположный—это вещество, матерія. Такъ какъ они противоположны и такъ какъ всѣ дѣйствія въ мірѣ, вся жизнь, вся реальность, всѣ формы и весь порядокъ исходятъ изъ перваго принципа, изъ Божества, то въ противоположность Божеству оставалось Филону приписать другому верховному принципу—матеріи, веществу—только пассивность, безжизненность, нереальность, безформенность и безпорядочность. Такой взглядъ на Божество и на вещество заимствованъ Филономъ у Платона и стоиковъ. Заимствуя его отсюда, онъ отождествляетъ ихъ взглядъ со взглядомъ Моисея, приписывая ему то ученіе, которое собственно принадлежитъ основателю стоицизма—Зенону, признавшему, что есть двѣ верховныя причины: одна дѣятельная (активная)—это безконечный умъ, божество, а другая страдательная (пассивная)—это неодушевленное вещество.

Признавъ дуалистически два верховныхъ принципа, Филонъ не могъ принять ученія еврейской теологіи о сотвореніи Божествомъ міра изъ ничего, а только могъ признать—вмѣстѣ съ Платономъ—ученіе объ образованіи міра Божествомъ, т.-е. ученіе о томъ, что Божество привело въ порядокъ безпорядочное вещество, дало ему, безформенному и мертвому, форму и жизнь или душу, словомъ—образовало изъ первобытнаго хаоса стройный міръ.

Образовавъ же стройный міръ, Божество непрестанно дѣйствуетъ въ мірѣ, такъ что промышленіе Божіе о мірѣ Филонъ понимаетъ только какъ продолжающееся и по образованіи міра дѣйствіе божественныхъ силъ на міръ. Совокупность постоянныхъ и правильныхъ божественныхъ дѣйствій называетъ Филонъ—въ духѣ стоицизма—*природою*. Въ томъ же духѣ стоицизма онъ признаетъ въ этомъ отношеніи связь между

небеснымъ и земнымъ, сочувствіе между двумя частями міра. Но къ этому примѣшиваетъ Филонъ и пиѳагореизмъ, говоря, что эта связь всего состоитъ въ опредѣленныхъ сочетаніяхъ чиселъ, по которымъ устроено все въ мірѣ. При этомъ-то случаѣ Филонъ вдается въ символику чиселъ, не хуже всякаго неопиѳагорейца.

Въ этомъ дуалистическомъ ученіи Филона о двухъ верховныхъ принципахъ состоитъ сущность того, что̀ можно назвать его метафизикою. На этой метафизикѣ онъ основываетъ свое ученіе о человѣкѣ, антропологію, на которой въ свою очередь основывается его этика, почему необходимо представить сущность его антропологіи.

Свою антропологію основалъ онъ на своей метафизикѣ тѣмъ, что связалъ ученіе о человѣкѣ непосредственно съ ученіемъ о божественныхъ силахъ.

Такъ, признавая, какъ мы показали, что вслѣдствіе дѣйствія божественныхъ силъ на матерію все въ мірѣ получаетъ жизнь, душу, Филонъ вывелъ отсюда, что и все воздушное пространство наполнено душами. Чистѣйшія изъ нихъ—тѣ, которыя живутъ подалѣе отъ земли, а слѣдовательно далеки и отъ всего земного. Эти души не имѣютъ потому стремленій къ земному, вожделѣній чувственныхъ, а, напротивъ, онѣ, пребывая въ своей чистой духовности, служатъ Божеству вѣстниками, вообще посредниками между Божествомъ и міромъ, преимущественно же между Божествомъ и людьми; ихъ-то греки называли демонами, а Моисей—ангелами. Напротивъ, тѣ души, которыя живутъ поближе къ землѣ, стремятся вслѣдствіе того къ земному, чувственному и наконецъ нисходятъ на землю, облекаются въ смертную плоть, становятся людьми и, живя на землѣ, носятся въ вихрѣ чувственной жизни, такъ что изъ этого вихря высвобождаются только немногія, и именно посредствомъ философіи. Тѣ души, которыя держатся вдали отъ земли и отъ земного, чувственнаго, не могутъ быть злыми, и потому онѣ суть добрые демоны или ангелы. А тѣ души, которыя облекаются въ земное, привязаны къ земному, чувственному, суть сами по себѣ злыя души, злые демоны, именно человѣческія души; ибо душа и сама по себѣ, какъ и все духовное, по своей сущности, есть доброе, а плоть, тѣло, вообще

все тѣлесное, плотское, чувственное, все вещество, вся матерія по своей сущности есть злое; ибо по сущности своей злое то, чего тѣло, плоть человѣческая есть только часть, т.-е. второй верховный принципъ Филона, отдѣльный отъ перваго, вещество, матерія, между тѣмъ какъ, напротивъ, всѣ души сами по себѣ суть не что иное, какъ истеченія изъ перваго Филонова верховнаго принципа, изъ Божества, или суть божественныя силы, которыя въ первобытномъ своемъ состояніи—если онѣ вовсе не соединятся съ тѣломъ, съ плотью, съ веществомъ, и въ такомъ состояніи называются Филономъ добрыми демонами, ангелами — суть не что иное, какъ части всеобщей божественной силы, логоса, а потому состоятъ въ нераздѣльномъ соединеніи съ Божествомъ, изъ котораго онѣ истекли, произошли.

Поэтому и каждый человѣкъ, со стороны своей души, со стороны своей духовной природы, сущности, или каждый умъ человѣческій, состоитъ въ сродствѣ съ Божествомъ, съ умомъ божественнымъ, есть его подобіе и его часть, между тѣмъ какъ части души человѣческой, питающіяся и ощущающія, происходятъ изъ соединенія воздухообразныхъ составныхъ частей. Поэтому умъ или сила мышленія составляетъ въ человѣкѣ отличительную отъ всѣхъ чувственныхъ существъ особенность, какъ высшую его природу, сущность.

Но эта высшая природа въ человѣкѣ не можетъ часто высказываться, проявляться во время его земной жизни; ибо пока душа связана плотью, человѣкъ представляется только соединеніемъ высшей безсмертной человѣческой природы съ смертною животною природою, такъ что человѣкъ стоитъ на рубежѣ смертной и безсмертной природы, и есть въ этомъ смыслѣ микрокосмъ, малый міръ. Но человѣкъ есть не болѣе, какъ самая высшая тварь, которую нельзя равнять съ чисто-духовными существами, или, какъ выражается Филонъ, человѣкъ образованъ не Богомъ однимъ, а при содѣйствіи служебныхъ ему геніевъ, душъ. Только по разлученіи съ тѣломъ тѣ души, которыя не прилѣплялись къ тѣлесному, чувственному, снова наслаждаются прежнею высшею духовною жизнью, въ которой принимаетъ тогда участіе только умъ человѣческій, а не прочія низшія части или силы его души.

Такова сущность Филоновой антропологіи. Всего важнѣе въ ней это крайнее противоположеніе, въ которое онъ ставитъ умъ и чувственность, и связанное съ этимъ противоположеніе души и тѣла, плоти въ человѣкѣ, ибо чувственность сродна съ тѣломъ, плотью, а умъ есть сущность души. Въ тѣлѣ находитъ Филонъ источникъ всѣхъ золъ, а именно онъ говоритъ: тѣло есть отвратительнѣйшая темница души, тоскующей по своемъ освобожденіи; тѣло есть гробъ, изъ котораго возстанетъ душа по смерти къ истинной жизни. Пока душа заключена въ тѣло, въ плоть, для нея невозможно общеніе, соединеніе съ Богомъ. Плоть не допускаетъ духа Божія обитать въ душѣ человѣческой; добро для плоти есть только плотское, чувственное, неразумное удовольствіе, наслажденіе, добро же для души—это Божество или божественное. Поэтому ничто столь не противоположно, какъ существенная принадлежность плоти—чувственное наслажденіе—и существенное свойство ума, мудрость; когда душа человѣческая, именно умъ, достигаетъ мудрости, или истиннаго знанія, то она отвергаетъ всякую наклонность къ чувственному, отвращаетъ свои помыслы и вожделѣнія отъ плотского и всего съ нимъ сроднаго, отчуждается отъ всего чувственнаго, конечнаго. Поэтому истинный мудрецъ долженъ искоренять въ себѣ всякую чувственность и всякія чувственныя пожеланія, вожделѣнія, аффекты, страсти.

При такомъ взглядѣ на тѣло, плоть человѣческую и на чувственность вообще, весьма естественно, что Филонъ признавалъ зло, грѣхъ прирожденнымъ человѣку, ибо человѣкъ есть существо, состоящее не изъ души только, но и изъ плоти, а плоть сама по себѣ зла, грѣховна.

Такъ Филонъ связалъ свою антропологію съ своей метафизикой или ученіемъ о верховномъ принципѣ. Затѣмъ на такой антропологіи основалъ онъ свою этику. Изъ Филоновой антропологіи слѣдовало прямо, что все Филоново ученіе о нравственности должно было состоять въ отрицательномъ требованіи возможнаго самоосвобожденія души отъ чувственности, возможно полнаго искорененія въ себѣ чувственныхъ пожеланій, вожделѣній, аффектовъ, страстей, абсолютнаго отреченія отъ чувственныхъ удовольствій, отъ всего чувственнаго. Слѣдова-

тельно этика Филонова должна была явиться прямо съ отрицательнымъ характеромъ.

По этой причинѣ изъ всѣхъ этическихъ теорій греческихъ философовъ — Филоновой этикѣ всего сроднѣе была этика стоическая, ибо она болѣе всѣхъ другихъ настаивала на подавленіи человѣкомъ въ себѣ чувственности. И въ самомъ дѣлѣ, на Филонову этику наиболѣе вліяла стоическая этика, такъ что онъ внесъ въ свою этику всѣ основныя этическія ученія, и между прочимъ стоическое требованіе сообразной съ природою жизни, стоическое положеніе, что есть одно только добро, благо—это добродѣтель, и одна только конечная верховная цѣль жизни, счастіе — это добродѣтель и проч. Подъ такимъ вліяніемъ Филонъ говоритъ, что совершенная добродѣтель не знаетъ другого добра, блага, кромѣ добродѣтели; что добродѣтельный смотритъ на чувственныя удовольствія, а также на такъ-называемыя внѣшнія блага, напр. на обладаніе имуществомъ, на богатства и т. п., частью какъ на нѣчто безразличное (ни доброе, ни худое), частью какъ на необходимое зло, но не какъ на благо, добро; что мудрый не довольствуется только ограниченіемъ своихъ пожеланій и аффектовъ, но старается ихъ искоренять; что мудрый, даже при удовлетвореніи *необходимыхъ* потребностей, возвышается къ цинической простотѣ, и чрезъ то возвышается надъ всѣмъ внѣшнимъ, не только становясь истинно и абсолютно свободнымъ, но единственнымъ царемъ надъ всѣмъ.

Но самый принципъ, который лежалъ въ основѣ стоической этики, не только не имѣлъ вліянія на Филонову этику,— напротивъ, былъ отвергнутъ Филономъ тѣмъ, что Филонъ противопоставилъ ему совершенно противный принципъ. Этотъ принципъ стоической этики состоялъ въ безусловномъ довѣріи къ нравственной силѣ человѣка, который можетъ, если захочетъ, — а потому и долженъ—признавать только добродѣтель добромъ, верховнымъ благомъ, счастіемъ и имѣетъ самъ по себѣ силу быть добродѣтельнымъ, силу къ добру. Этого довѣрія къ человѣку не могъ раздѣлять Филонъ, ибо онъ признавалъ общую, врожденную всѣмъ людямъ, грѣховность. Человѣкъ долженъ—думалъ и Филонъ, какъ думали и стоики—освободиться, отречься отъ чувственности, но, по мнѣнію Филона, человѣкъ

не можетъ этого сдѣлать *самъ собою*, ибо онъ самъ есть существо чувственное. Поэтому человѣку ничего иного не остается, какъ прибѣгнуть къ высшей силѣ, дабы изъ нея почерпнуть ту нравственную силу къ добру, которой въ немъ самомъ нѣтъ.

А потому—говоритъ Филонъ—вся добродѣтель истекаетъ изъ божественнаго ума; только Богу возможно вложить въ душу человѣческую добродѣтели, а приписывать ихъ себѣ самому—это высокомѣрное ослѣпленіе со стороны человѣка; затѣмъ, когда благодать Божія ниспошлетъ душѣ человѣка добродѣтели, вселитъ въ немъ доброе, то только божественный логосъ можетъ дать ей возможность, силу пребыть въ добрѣ.

Смотря съ такой точки зрѣнія на добродѣтель, Филонъ поставлялъ задачу всей человѣческой дѣятельности и жизни, предназначеніе человѣка не только въ томъ, чтобы человѣкъ проявлялъ умъ свой, какъ существенное въ душѣ его, какъ истеченіе изъ Божества, а главное въ томъ, чтобы своимъ умомъ человѣкъ соединился съ Богомъ, и чтобы изъ этого соединенія, общенія своего онъ выводилъ побужденія, мотивы для всѣхъ своихъ поступковъ. „Кто (говоритъ Филонъ) поступаетъ только по своему собственному убѣжденію о сущности добра и своей обязанности, тотъ—какъ бы ни было вѣрно и чисто это убѣжденіе—не будетъ еще истинно добродѣтельнымъ; напротивъ, истинно добродѣтеленъ только тотъ, кто все, чтѝ ни дѣлаетъ, относитъ къ Божеству, подражаетъ Богу“.

Такую истинную добродѣтель отождествлялъ Филонъ съ мудростью, какъ отождествляли добродѣтель съ мудростью многіе греческіе философы. Но мудрость получила у Филона существенно другое значеніе, нежели какое она имѣла у прочихъ греческихъ философовъ. Единственнымъ предметомъ мудрости Филонъ признавалъ Божество въ собственномъ смыслѣ, какъ личное существо, а не въ смыслѣ греческихъ философовъ,—напримѣръ, какъ верховное добро или какъ безличное самосущее; непогрѣшимою же основою мудрости признавалъ онъ вѣру, какъ откровенное знаніе.

Такъ отрицательное Филоново опредѣленіе добродѣтели, что она состоитъ въ отреченіи отъ чувственности,—дополняется у Филона положительнымъ ея опредѣленіемъ, но такимъ, которое

не заключается въ человѣческой природѣ и дѣятельности самой по себѣ, а только въ зависимости ихъ отъ божественности, въ общеніи съ Божествомъ, которое (общеніе) основано на вѣрѣ, какъ откровенномъ знаніи.

Но и такое откровенное знаніе имѣетъ значеніе—въ глазахъ Филона—лишь поскольку оно относится къ нравственному и религіозному состоянію человѣка, слѣдовательно оно имѣетъ не главное, а подчиненное значеніе. Поэтому хотя Филонъ и возвышаетъ философію надъ всѣми прочими науками, считая ихъ только подготовленіями къ ней, и въ этомъ смыслѣ энциклическими науками; хотя онъ и поставляетъ философію на первое мѣсто между науками, какъ науку по преимуществу, говоря, что прочія науки занимаются только отдѣльными частями міра, а содержаніе философіи, какъ науки, изслѣдующей сущность всѣхъ вещей, есть все истинно сущее, хотя онъ и называетъ философію, какъ науку объ откровенномъ знаніи, высочайшимъ даромъ Божіимъ,—однакоже и философія имѣетъ для Филона также лишь подчиненное значеніе, а именно она имѣетъ значеніе лишь поскольку старается достигнуть своей конечной цѣли, состоящей въ познаніи Божества и въ нравственномъ самосознаніи человѣка, такъ что ея цѣль заключается собственно въ человѣкѣ, именно въ спасеніи его души. Въ этомъ смыслѣ называетъ Филонъ философа врачомъ, призваннымъ исцѣлять болѣзни внѣшней человѣческой жизни и довозстановлять здоровье внутренней человѣческой жизни, что̀ стигается только посредствомъ воздѣйствія на человѣческую душу Божества, слѣдовательно посредствомъ воздѣйствія божественныхъ силъ. Словомъ, вершина, завершеніе философіи есть по Филону этика, ибо только въ этикѣ философія достигаетъ своей конечной цѣли: наука была бы безполезна,—думалъ онъ,—еслибы она не приводила къ добродѣтели. А потому Филонъ даетъ такое наставленіе людямъ: „ограничивайтесь—говоритъ онъ—самими собой; прежде всего научитесь самопознанію, какъ того требовалъ уже Сократъ, ибо только въ самопознаніи вы найдете истинную мудрость“.

Но хотя конечная цѣль философіи есть спасеніе души человѣческой и первая ея задача есть самопознаніе, однакоже это самопознаніе заставляетъ человѣка выйти изъ самого себя.

Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ глубже мы будемъ познавать самихъ себя, тѣмъ недовѣрчивѣе станемъ мы къ себѣ, тѣмъ яснѣе познаемъ наше ничтожество. Мы уразумѣемъ, что одинъ Богъ мудръ, а умъ человѣческій слишкомъ слабъ, чтобы понять природу вещей; а потому мы должны оставить всѣ наши притязанія на собственную нашу мудрость, на собственное наше знаніе, ибо только тогда, подъ этимъ условіемъ, мы можемъ надѣяться придти къ истинѣ.

Итакъ, кто хочетъ познать Божество, эту истину, это единое сущее, тотъ долженъ отречься отъ самого себя, долженъ отвратить всѣ свои помышленія отъ всего преходящаго,—словомъ,—говоритъ Филонъ,—долженъ стать Божествомъ; а слѣдовательно и наоборотъ, кто отречется отъ себя, тотъ познаетъ безконечное. Изъ самого себя никакая тварь не можетъ ничего знать о Божествѣ. Дабы могли мы созерцать Божество, оно само должно намъ открыться. Такимъ образомъ, по ученію Филона, человѣческая мудрость и добродѣтель не суть только выраженіе или продуктъ человѣческаго ума, а суть существенное возвышеніе его надъ своимъ умомъ, или преданность всего своего мышленія и хотѣнія надміровому существу, Божеству.

Вслѣдствіе такого взгляда Филона на мудрость и добродѣтель, отождествленныхъ и у него, какъ и у многихъ другихъ греческихъ философовъ, добродѣтель, принимая религіозный оттѣнокъ, становится у Филона религіознымъ совершенствомъ, точно такъ, какъ и тождественная съ нею мудрость, принимая религіозный оттѣнокъ, становится у него вѣрою, въ смыслѣ откровеннаго со стороны Божества знанія, т.-е. созерцанія Божества.

Но эта добродѣтель имѣетъ и у Филона, какъ и у Платона, различныя формы или стороны. Филонъ различаетъ три добродѣтели по различію основаній или источниковъ добродѣтели: т.-е., есть ли добродѣтель продуктъ аскезиса, упражненія въ нравственныхъ подвигахъ, или же слѣдствіе ученія, или, наконецъ, просто проявленіе особой натуры человѣка, какъ индивида, даръ природы, природное расположеніе къ добродѣтели. Хотя всѣ эти источники совмѣстимы, слѣдовательно совмѣстимы и всѣ эти формы добродѣтели въ одномъ и томъ же индивидѣ, но въ одномъ человѣкѣ можетъ преобла-

дать добродѣтель аскетическая, въ другомъ—пріобрѣтенная ученіемъ, въ третьемъ—природная. Если это бываетъ, то эти различныя формы добродѣтели перестаютъ быть равнаго достоинства, а представляютъ по своему достоинству слѣдующую постепенность: 1) Всѣхъ ниже по достоинству ставитъ Филонъ добродѣтель аскетическую, ибо, съ одной стороны, добродѣтель природная достается безъ всякихъ трудовъ человѣку, какъ даръ Божій, а добродѣтель аскетическая вырабатывается съ большими усиліями, аскезисомъ; съ другой же стороны, тотъ, кто разъ исправился ученіемъ, кто ученіемъ пріобрѣлъ добродѣтель, пребываетъ въ ней и послѣ, не измѣняясь; аскетъ, напротивъ, по временамъ колеблется въ добрѣ, возвращается къ злу, и потому его нельзя причислить къ совершеннымъ, а только къ совершенствующимся. 2) Выше аскетической добродѣтели стоитъ добродѣтель, пріобрѣтенная ученіемъ, т.-е. основанная на ученіи; но и ученіе идетъ постепенно, а потому пріобрѣвшій добродѣтель ученіемъ не можетъ быть причисленъ къ совершеннымъ, а только къ совершенствующимся. Наконецъ, 3) выше всего стоитъ добродѣтель природная, потому что добродѣтельному *по природѣ* не нужно было напередъ совершенствоваться, какъ это нужно было добродѣтельному двухъ низшихъ степеней, ибо онъ уже самъ по себѣ совершенъ; его мудрость, какъ и все совершенное въ человѣческой природѣ, есть непосредственный даръ Божій, и онъ обладаетъ тою душевною чистотою, которая есть плодъ *такой* мудрости. Впрочемъ и аскезисъ, и ученіе могутъ наконецъ привести къ такой же совершенной добродѣтели, какая дается природою, но тогда человѣку, ставшему совершеннымъ, не нужны бываютъ ни аскезисъ, ни ученіе; все, что̀ ему тогда еще бываетъ нужно, это сохранить въ себѣ самомъ и сообщать другимъ всѣ основныя правила, принципы добродѣтели, нравственности, которые пріобрѣтены аскезисомъ и ученіемъ, ибо онъ, какъ совершенный, мудръ, такъ какъ мудрость есть удѣлъ совершеннаго.

Но въ чемъ же состоитъ эта мудрость и къ какой цѣли можетъ она привести человѣка?

Мудрость отличаетъ Филонъ отъ познанія посредствомъ науки, философіи, божественныхъ дѣйствій въ мірѣ, отъ по-

знанія Божества въ его дѣйствіяхъ, а слѣдовательно и отъ познанія божественныхъ силъ; отъ посредствующаго познанія Божества, т.-е. отъ познанія Божества чрезъ посредство божественныхъ дѣйствій, слѣдовательно и божественныхъ силъ. Хотя онъ уважаетъ такое научное, посредствующее познаніе Божества, но не довольствуется имъ, и вотъ почему: одному только Божеству принадлежитъ истинное и полное бытіе, оно есть единственно сущее, реальное; а познаніе сущаго самого по себѣ, въ его сущности, должно быть конечною цѣлью нашего стремленія. Но сущность Божества не можетъ быть познана вполнѣ и въ ея чистотѣ ни въ какомъ изъ ея дѣйствій, проявленій, слѣдовательно она не можетъ быть познана посредствомъ познанія этихъ дѣйствій или божественныхъ силъ. Поэтому Филонъ требуетъ, чтобы мы не останавливались на познаніи божественныхъ дѣйствій и силъ, а чтобы мы старались дойти до познанія Божества самого по себѣ, въ его непосредственности, или—что̀ все равно—чтобы мы стремились къ созерцанію Божества самого по себѣ. Вотъ стремленіе-то къ этому созерцанію онъ называетъ мудростью и въ ней полагаетъ верховное добро, благо, полное счастіе; а къ достиженію этой цѣли онъ считаетъ способнымъ человѣка, т.-е. онъ считаетъ способнымъ человѣческій умъ взойти въ стремленіи къ божественному на такую ступень, на которой умъ человѣческій возвышается не только надъ чувственнымъ міромъ, но и надъ всякимъ подчиненнымъ Божеству бытіемъ, существомъ, даже надъ идеями и надъ логосомъ; на такую ступень, гдѣ—какъ выражается Филонъ — душа человѣческая, окруженная ничѣмъ не потемненнымъ свѣтомъ Божества, созерцаетъ само Божество въ его чистотѣ; гдѣ человѣкъ носитъ въ себѣ не только логосъ, посланника Божія, но самого Бога, гдѣ изъ сына логоса, какъ онъ былъ до того, онъ становится сыномъ Божіимъ, какъ и самъ логосъ. Однакоже Филонъ признаетъ умъ человѣческій только *способнымъ* возвыситься на такую ступень, но отрицаетъ, чтобы это было *возможно* человѣку на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности, безъ особеннаго просвѣтленія свыше, безъ того, чтобы онъ пришелъ въ состояніе экстазиса, изступленія, т.-е., дабы принять въ себя Божество и созерцать его во всей чистотѣ, человѣкъ долженъ выйти изъ самого себя,

предаться совершенно пассивно воздѣйствію на себя со стороны Божества. „Если ты хочешь — говоритъ Филонъ человѣку—стать причастнымъ божественному, то ты не только долженъ отречься отъ своей плоти, отъ всякаго чувственнаго воспріятія и даже отъ самой рѣчи, но еще долженъ выйти, выступить изъ самого себя, придти въ состояніе самозабвенія, пророческаго вдохновенія, безумія, т.-е. возвышенія надъ своимъ умомъ, преобразиться въ младенца, не имѣющаго ни сознанія, ни словъ; дабы божественное пророческое вдохновеніе могло снизойти на человѣка, нужно—выражается Филонъ — зайти въ немъ солнцу сознанія, уму (νοῦς), нужно свѣту человѣческому исчезнуть въ свѣтѣ Божіемъ“. Поэтому экстазъ, изступленіе, есть существенная форма пророчества; но это пророчество не есть только предвѣщаніе будущаго, а также нѣчто ниспосылаемое только въ особыхъ, исключительныхъ случаяхъ; напротивъ, всякій мудрый и добродѣтельный человѣкъ есть пророкъ уже по тому самому, что онъ мудръ и добродѣтеленъ, ибо онъ не говоритъ отъ себя ничего, а въ то время, когда замолкнетъ его собственное мышленіе и сознаніе, говоритъ въ немъ Духъ Божій, живущій въ немъ и движущій его безъ участія его воли. Но взойти до созерцанія Божества самого по себѣ не всякому человѣку возможно; а потому стремящаяся къ этому созерцанію мудрость есть нѣчто таинственное, мистическое, недоступное большинству людей, слѣдовательно та мудрость, которая должна оставаться сокровенною для профановъ, которую дозволяется сообщать только посвященнымъ; впрочемъ эта мудрость и по своей сущности несообщима всѣмъ, ибо притомъ тò, чтò происходитъ при экстазѣ съ мудрымъ, не можетъ быть описано, выражено словами; это можетъ быть понятно только тому, кто самъ лично на себѣ испыталъ такое состояніе.

Созерцаніе Божества самого по себѣ и есть соединеніе, общеніе съ нимъ человѣка; а въ этомъ соединеніи, общеніи и состоитъ истинное счастіе, верховное благо человѣка и конечная цѣль Филоновой философіи. Поэтому ученіемъ о созерцаніи Божества человѣкомъ мудрымъ и добродѣтельнымъ и завершается вся Филонова философія.

Въ этомъ преимущественно отношеніи она имѣла непо-

средственное вліяніе на философію неоплатониковъ, почему Филонъ и есть тотъ изъ предтечъ неоплатонизма, который является представителемъ прямого перехода къ неоплатоникамъ.

Такъ чрезъ посредство Филона и мы переходимъ къ неоплатоникамъ, этимъ послѣднимъ представителямъ древней философіи.

Прежде такого перехода укажу на монографію профессора Московской духовной академіи М. Д. Муретова, помѣщенную въ журналѣ „Православное Обозрѣніе“ (1884 г., № 11 и 12); содержаніе этой монографіи выражено въ самомъ ея заглавіи: „Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ“. Конечный результатъ всего своего изслѣдованія авторъ выразилъ въ слѣдующемъ заключеніи:

„Анализъ различныхъ, развиваемыхъ въ Филоновой философіи, понятій о Логосѣ приводитъ насъ къ слѣдующему выводу по вопросу объ отношеніи филонизма къ христіанству“.

„Правда, филонизмъ философски и теоретически работалъ надъ тѣмъ же вопросомъ, какой фактически рѣшаетъ въ христіанствѣ историческая личность воплотившагося Логоса. Не удовлетворяясь крайностями эллинскаго пантеизма и раввинскаго деизма, до-христіанская философская мысль въ лицѣ Филона критически относится къ себѣ самой и собственною силою стремится построить то̀, чего требуетъ религіозно-теистическая идея Логоса. Филонъ старается найти въ Логосѣ возможность метафизическаго и нравственнаго единенія твари съ Творцомъ. Филону нуженъ такой Логосъ, который заразъ былъ бы и имманентнымъ открывателемъ внутренней природы Божества, и самостоятельно личнымъ посредникомъ между Богомъ и тварью, и среднею между безконечнымъ и конечнымъ (богочеловѣческою) природою, и наконецъ универсальнымъ искупителемъ міра. Разсматриваемый съ этой стороны, филонизмъ является отрицательно-завершительнымъ моментомъ въ историческомъ развитіи до-христіанской идеи Логоса и философскимъ предуготовленіемъ къ христіанскому теизму. Такое значеніе могъ имѣть филонизмъ, по крайней мѣрѣ, для лучшихъ и благо-

роднѣйшихъ изъ современныхъ Филону представителей язычества и іудейства“.

„Но если по своей формально-отрицательной сторонѣ, по своей задачѣ и тенденціи, Филонова философія служила предвѣстницею христіанскаго теизма, то мы находимъ въ ней и другую, анти-христіанскую сторону, которая исключаетъ всякую возможность возникновенія Іоаннова ученія (т.-е. ученія Іоанна Богослова въ его Евангеліи и посланіи) о Логосѣ путемъ дальнѣйшей естественно-логической и философски-спекулятивной обработки Филоновскихъ идей въ примѣненіи къ личности Христа. Все, чтò могъ выработать филонизмъ на почвѣ своей религіозно-теистической тенденціи, должно было ограничиться и дѣйствительно ограничивалось только формально-логическимъ отрицаніемъ стоическаго пантеизма и раввинскаго деизма съ одной стороны и безсодержательнымъ стремленіемъ къ философско-логическому построенію теистическаго понятія о Логосѣ —съ другой. Такимъ образомъ могущественная въ критикѣ и постановкѣ задачи до-христіанская философія въ лицѣ Филона должна была оказаться безсильною въ положительномъ рѣшеніи своей задачи и ожидать этого рѣшенія отъ богооткровенной религіи воплотившагося Логоса. Но поскольку Филонъ, не удовлетворяясь такимъ безсодержательнымъ отрицаніемъ крайностей раввинизма и стоицизма, силою собственной мысли стремится найти положительное рѣшеніе религіозно-теистической задачи своей философіи, онъ осужденъ вращаться въ области тѣхъ же, хотя и замаскированныхъ, пантеистическихъ и деистическихъ воззрѣній на Логоса. Разсматриваемый съ этой стороны, филонизмъ стоитъ въ прямой принципіальной противоположности христіанству и задачу христіанскаго Логоса рѣшаетъ какъ разъ въ противоположномъ Іоанну антихристіанскомъ смыслѣ. Іоанновская идея самооткровенія Божества въ своемъ Логосѣ у Филона переходитъ въ пантеистическо-стоическо понятіе саморазвитія всеобщей субстанціи въ мірѣ условныхъ явленій; самостоятельная личность Логоса у него понимается въ смыслѣ служебнаго духа, удаленнаго отъ Божества непроходимою бездною абстрактно-деистической противоположности конечнаго и безконечнаго; религіозно-теистическую идею Богочеловѣка Филонъ или разрѣшаетъ въ отвлеченное пан-

теистическое понятіе всечеловѣка, или же прямо отрицаетъ ее, какъ логическую невозможность; точно также, наконецъ, идея искупленія у Филона или разрѣшается въ эллинско-физическое и оптимистическое понятіе космическаго единства, или же прямо отрицается раввинско-деистическимъ и пессимистическимъ дуализмомъ духа и матеріи, божественнаго и конечнаго. Мало этого: Іоанновско-христіанскія идеи второй самостоятельно-божественной ипостаси, Логоса, Его историческаго воплощенія въ богочеловѣческой личности Христа и Его искупительной жертвы за грѣхъ человѣка не только разрѣшаются Филономъ въ противоположныя христіанству понятія, но и съ отвлеченно-философской точки зрѣнія его прямо отрицаются, какъ логическая невозможность и немыслимый абсурдъ".

„При такомъ характерѣ Филоновой философіи не трудно опредѣлить, къ какимъ результатамъ могло повести и дѣйствительно повело *историческое столкновеніе ея съ христіанствомъ*. Если сходство между Филоновой философіей и христіанствомъ съ внѣшне-формальной стороны, при первомъ же соприкосновеніи ихъ между собою, должно было возбудить въ нихъ обоюдное стремленіе къ взаимному объединенію, то, наоборотъ, принципіальная противоположность ихъ внутренне-матеріальныхъ сторонъ могла породить между ними только непримиримую вражду и антагонизмъ. Слѣдовательно, естественнымъ и необходимымъ результатомъ такого столкновенія филонизма съ христіанствомъ могла быть не Іоанновско-христіанская логологія, но антихристіанство, т.-е. ересь и лжеученіе, стремившіяся разрѣшить истинное христіанство въ совершенно чуждую ему сферу Филоновскихъ идей. Отсюда на первыхъ же порахъ появленія христіанства мы встрѣчаемъ широкое развитіе такихъ лжеученій, въ которыхъ нельзя не видѣть отраженія тѣхъ или другихъ анти-христіанскихъ идей Филона. Таковы: въ отношеніи къ самостоятельно-божественной ипостаси, Логоса— отрицаніе божественнаго достоинства Сына Божія и признаніе Его простымъ ангеломъ или эономъ, съ одной стороны, и разрѣшеніе Его самостоятельно-божественной личности въ понятіе простой божественной силы (Премудрости или Духа Божія), безлично дѣйствовавшей въ человѣкѣ Іисусѣ — съ другой; *въ отношеніи къ богочеловѣческой личности Христа*: признаніе

Іисуса простымъ пророкомъ, въ которомъ только въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ другихъ пророкахъ, обиталъ Божественный духъ, или же отрицаніе дѣйствительности воплощенія Логоса; *въ отношеніи къ совершонному Господомъ Іисусомъ дѣлу искупленія человѣка*: отрицаніе искупительнаго значенія голгоѳской жертвы Богочеловѣка и ограниченіе искупленія однимъ только ученіемъ Христа, также отрицаніе грѣховности человѣческой природы, уничтоженіе наслѣдственности первороднаго грѣха и дуалистическо-пессимистическій взглядъ на тѣло. Такимъ образомъ въ своемъ историческомъ отношеніи къ христіанству филонизмъ не могъ играть никакой другой роли, какъ только его противника и врага, по своей внѣшней сторонѣ имѣвшаго обманчивое сходство съ христіанствомъ, а по своему духу и существу принципіально-противоположнаго ему, роль того антихриста и лжехриста, котораго обольстительную наружность усиленно разоблачаетъ Іоаннъ (въ Евангеліи положительно, а въ 1-мъ посланіи отрицательно) предъ юными и еще не окрѣпшими въ вѣрѣ сынами церкви ефесской и вопреки которому Богословъ съ особенною настойчивостью утверждаетъ самостоятельно-божественную личность Логоса, дѣйствительность воплощенія Сына Божія, дѣйственность голгоѳской жертвы и реальную силу грѣха. Конечно, нельзя отрицать того, что эта борьба христіанства съ филонизмомъ не мало содѣйствовала раскрытію христіанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ. Можетъ быть этой борьбѣ обязана та аналогія отношенія разума къ слову, какою Іоаннъ пользуется для уясненія и раскрытія христіанскаго ученія о предвѣчномъ самооткровеніи Бога-Отца въ Богѣ-Сынѣ. Но это заслуга всѣхъ, когда-либо бывшихъ, теперь существующихъ и будущихъ противниковъ христіанства“.

2. Неоплатоники. Такъ называются эти философы потому, что они хотѣли возобновить, т.-е. возстановить *чистый* платонизмъ, будучи убѣждены, что въ платонизмѣ содержится *вся* истина, открытая греческою философіею, лучшіе представители которой существенно согласны между собою; а гдѣ находили они дѣйствительныя уклоненія отъ Платонова ученія, тамъ они рѣшительно возстали противъ нихъ, принимая платонизмъ за абсолютную норму, которою измѣряли истинность всѣхъ прочихъ философскихъ ученій,—почему они сами себя называли просто

платониками. Но на самомъ дѣлѣ ихъ ученіе значительно отклонялось отъ первоначальнаго платонизма, не въ томъ смыслѣ, чтобы они восполнили односторонности Платоновыхъ воззрѣній ученіями всѣхъ своихъ предшественниковъ, научно примиривъ всѣ ихъ философскія противоположности, научно соединивъ всѣ ихъ одностороннія системы въ одну всестороннюю и всеобъемлющую, всецѣлую систему, спявъ односторонніе принципы всѣхъ ихъ въ одномъ высшемъ принципѣ, и тѣмъ доведя всю древнюю философію до абсолютнаго совершенства, къ какому она была способна, но въ томъ смыслѣ, что неоплатоники воспользовались если не всѣми, то весьма многими главнѣйшими философскими ученіями своихъ предшественниковъ, какъ матеріаломъ для построенія системы, приноровленной къ потребностямъ и воззрѣніямъ своего времени. Чрезъ это они впали также въ односторонность, но односторонность съ *другимъ* характеромъ, нежели какой представлялъ платонизмъ и вообще вся предшествующая греческая философія, за исключеніемъ только предтечъ неоплатонизма, философія которыхъ имѣетъ существенно одинаковый характеръ съ философіею неоплатониковъ, а именно мистицизмъ и синкретизмъ. Но отъ этихъ предтечъ отличается неоплатонизмъ существенно тѣмъ, что ихъ ученія были неразвиты и представляли отрывочность, несистематичность,—напротивъ, о неоплатонизмѣ нельзя отзываться съ тѣмъ пренебреженіемъ, съ какимъ отзываются не только многіе поверхностные ученые (напр. Бруккеръ), называя его презрительно *александрійскимъ эклектизмомъ,* но и нѣкоторые ученые солидные (каковы Риттеръ, Прантль). Правда, вездѣ въ неоплатонизмѣ находимъ мы слѣды позаимствованій изъ многихъ разныхъ греческихъ ученій, и притомъ не только изъ ученій ихъ предтечъ, особенно Нуменія и Филона, но и изъ ученій ихъ предшественниковъ, особенно Платона, а также Аристотеля и отчасти стоиковъ. Неоплатонизмъ не только слилъ и своеобразно преобразовалъ взятый имъ отъ своихъ предшественниковъ матеріалъ, не только развилъ и пополнилъ ученіе своихъ предтечъ, но поставилъ свой собственный единый верховный принципъ и развилъ его систематически, такъ что если матеріалъ неоплатонизма и не свой, то ему самому безспорно

принадлежитъ его верховный принципъ и систематическое развитіе этого принципа.

На этомъ основаніи мы можетъ назвать неоплатониковъ — въ отличіе отъ ихъ предтечъ, синкретиковъ, систематиками-синкретиками, а въ отличіе отъ всѣхъ прочихъ древнихъ философовъ — систематиками-мистиками.

Прежде всего замѣтимъ, что неоплатонизмъ развился въ трехъ философскихъ школахъ: Александрійско-римской, Сирійской и Аѳинской. Александрійско-римская школа была основною; изъ нея развилась Сирійская, а изъ Сирійской — Аѳинская. За этими тремя школами идутъ, наконецъ, позднѣйшіе неоплатоники, изъ которыхъ послѣдній, Боэцій, есть представитель прямого перехода древней философіи въ средневѣковую.

А. Александрійско-римская школа. Она такъ называется потому, что Аммоній Саккасъ, почитаемый ея основателемъ, училъ въ Александріи, а настоящій, дѣйствительный ея основатель — Плотинъ — училъ въ Римѣ.

Сперва скажемъ объ Аммоніѣ Саккасѣ, а потомъ о Плотинѣ.

Аммоній Саккасъ, жившій отъ 175 по 250 по Р. Х., былъ родомъ изъ Александріи, происходилъ отъ христіанскихъ родителей и слѣдовательно былъ воспитанъ въ христіанской религіи, отъ которой по нѣкоторымъ извѣстіямъ онъ отрекся впослѣдствіи. Онъ былъ прозванъ σακκᾶς, т.-е. „носильщикомъ мѣшковъ“, потому что снискивалъ себѣ пропитаніе этимъ занятіемъ, пока, изучивъ философію, не сталъ самъ преподавать ее въ Александріи, и притомъ преподавать эзотерически, въ кругу небольшого числа слушателей, однакоже съ такимъ необыкновеннымъ талантомъ, что нашелъ въ нихъ вообще своихъ послѣдователей, а въ одномъ изъ нихъ, Плотинѣ, развителя и распространителя своего ученія, и что его ученики, увлеченные его изложеніемъ, восходившимъ до энтузіазма, признали въ немъ боговдохновеннаго человѣка. Онъ не оставилъ послѣ себя никакихъ сочиненій, почему теперь почти невозможно опредѣлить вліянія его ученія на знаменитѣйшаго ученика его, Плотина. Извѣстно, что когда Плотинъ, слушавшій сперва эллинскихъ философовъ, но не удовлетворившійся ими, услышалъ, наконецъ, въ первый разъ Аммонія, то воскликнулъ: „Та-

кого-то я искалъ!“ и уже не разставался съ нимъ до самой его смерти.

Ученики и послѣдователи Аммонія возводили къ нему весь неоплатонизмъ, слѣдовательно почитали его основателемъ этого ученія. Но они дѣлали это подобно тому, какъ возводили къ Пиѳагору весь пиѳагореизмъ—и древній, и новый—ученики и послѣдователи Пиѳагора, приписывая Аммонію не только то̀, что̀ было положено въ основаніе неоплатонизма, но и то̀, что̀ было развито не Аммоніемъ, а Плотиномъ.

Мы не знаемъ ничего *достовѣрнаго* объ ученіи Аммонія, а потому и не будемъ останавливаться на немъ.

Перейдемъ прямо къ несомнѣнному, истинному основателю неоплатонизма—къ Плотину, значительнѣйшему изъ всѣхъ неоплатониковъ.

Плотинъ. Плотинъ былъ родомъ, вѣроятно, изъ города Ликополисъ, что̀ въ Египтѣ; онъ род. въ 204 или 205 и умеръ въ 270 г. по Р. Х.; сперва онъ жилъ въ Александріи, гдѣ и учился у Филона и у многихъ учителей, въ особенности у Аммонія, затѣмъ переселился въ Римъ въ 244 или 245 г., гдѣ самъ сталъ учить философіи; но за годъ до своей смерти переѣхалъ въ имѣніе одного изъ своихъ друзей въ Кампаніи, гдѣ и умеръ. Свое ученіе изложилъ онъ во многихъ небольшихъ отдѣльныхъ сочиненіяхъ или разсужденіяхъ; по его собственному порученію, они были опубликованы послѣ его смерти, его самымъ близкимъ ученикомъ Порфиріемъ, но такъ что Порфирій обработалъ ихъ въ стилистическомъ отношеніи и привелъ ихъ въ особенную систему, расположивъ содержаніе ихъ по матеріямъ, а именно онъ раздѣлилъ ихъ на шесть частей или на шесть эннеадъ (девятерицъ), потому что каждая часть обнимала содержаніе девяти Плотиновыхъ разсужденій; кромѣ того, эти шесть частей расположилъ онъ въ трехъ томахъ, а именно: въ 1-й томъ вошли три первыя эннеады, во второй—4-я и 5-я, а въ третій—6-я. Кромѣ того, сохранилось еще у разныхъ писателей нѣсколько такихъ отрывковъ изъ сочиненій Плотина, которые не вошли въ составъ Порфирьева сборника.

Сущность философіи Плотина опредѣляется, съ одной стороны, его отправною точкою, которая тождественна съ отправною точкою Платона, почему Плотинъ и его послѣдователи

называли сами себя платониками; а съ другой стороны—отличною отъ платонизма, своебразною, новою исходною точкою, отчего Плотинъ и всѣ его послѣдователи называются—въ отличіе отъ платониковъ въ собственномъ смыслѣ—неоплатониками.

Отправная точка Плотиновой философіи состоитъ въ противоположеніи міра сверхчувственнаго міру чувственному, какъ у Платона былъ противопоставленъ міръ идей міру явленій, или сущее несущему. Но въ отличіе отъ Платона это противоположеніе не помѣшало Плотину выводить міръ чувственный изъ міра сверхчувственнаго, и чрезъ то взойти къ монизму; ибо Плотинъ былъ убѣжденъ, что эти міры нераздѣльны, взаимно себя предполагая, такъ что разсматриваніе одного міра непремѣнно приводитъ умъ нашъ къ другому міру.

Исходная точка философіи Плотина и есть та конечная цѣль, къ которой она стремится и которою потому она завершается, отчего мы и назвали ее исходною точкою. Цѣль эта состоитъ въ полномъ соединеніи человѣка съ Божествомъ. Хотя человѣкъ является въ мірѣ чувственномъ, но въ силу своей высшей природы онъ, т.-е. душа его, стремится выйти изъ всего конечнаго, ограниченнаго, вообще изъ всего міра, сознаваемаго его умомъ, дабы возсоединиться съ міромъ сверхчувственнымъ, откуда душа человѣческая первоначально исходитъ. Задача философіи и состоитъ собственно въ томъ, чтобы руководить этимъ стремленіемъ и способствовать возвращенію души человѣческой изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный; или задача философіи есть то возсоединеніе человѣческой души съ Божествомъ, которое непосредственно слѣдуетъ за отчужденіемъ человѣческой души отъ всего чувственнаго, какъ внѣшняго для нея.

Отсюда слѣдуетъ, что все философское ученіе Плотина можно раздѣлить на три части: а) ученіе о сверхчувственномъ мірѣ, которое можно назвать его метафизикою; б) ученіе о чувственномъ мірѣ, которое можно назвать его физикою, и в) ученіе о возвышеніи человѣческой души изъ чувственнаго міра въ сверхчувственный, которое можно назвать его этикою.

Правда, Плотинъ говоритъ еще и о діалектикѣ. Но Плотинова діалектика—въ отличіе отъ Платоново-Аристотелевой діалектики—не исходитъ изъ познающаго субъекта, т.-е. не есть

возвышеніе познающаго ума человѣческаго къ высшимъ понятіямъ, къ сущему, къ сверхчувственному,—почему самъ Плотинъ говоритъ въ этомъ смыслѣ, что діалектику нельзя считать органомъ, орудіемъ познанія сущаго, сверхчувственнаго. Напротивъ, Плотинова діалектика исходитъ изъ знанія безусловнаго, не обусловливаемаго познаваніемъ со стороны субъекта: т.-е. Плотинъ утверждалъ, что коль скоро человѣкъ углубится внутрь самого себя, отвлекшись отъ всего внѣшняго, то непремѣнно возвысится къ сверхчувственному міру, ибо такое самоотвлеченіе отъ внѣшняго и есть уже непосредственное соприкосновеніе съ Божествомъ. Поэтому реальность сверхчувственнаго міра вовсе не требуетъ доказательствъ, по мнѣнію Плотина, ибо что *есть* міръ сверхчувственный—это непосредственный фактъ человѣческаго сознанія, основанный на безусловномъ требованіи ума человѣческаго, потому что этотъ умъ, не находя себѣ нигдѣ во внѣшнемъ, чувственномъ мірѣ никакой твердой точки опоры, ищетъ ее въ сверхчувственномъ мірѣ, и тамъ ее дѣйствительно находитъ. А такъ какъ мы назвали Плотиново ученіе о сверхчувственномъ мірѣ метафизикою, то можно сказать, что Плотинова діалектика совпадаетъ съ нею, ибо эта діалектика есть не что̀ иное, какъ прямое обращеніе ума человѣческаго къ сверхчувственному міру, или къ принципамъ, а не восхожденіе къ нимъ, чѣмъ была діалектика Платоново-Аристотелева.

Въ этомъ смыслѣ самъ Плотинъ говоритъ о трехъ частяхъ философіи: 1) о діалектикѣ, которая совпадаетъ съ тѣмъ, что̀ мы назвали метафизикою, т.-е. въ смыслѣ ученія о сверхчувственномъ мірѣ, или о принципахъ; 2) объ ученіи о природѣ, что̀ мы назвали физикою, и 3) объ ученіи о нравственности, что̀ мы назвали этикою.

а) Ученіе о сверхчувственномъ мірѣ или Плотинова метафизика. Разсматривая сверхчувственный міръ, Плотинъ, какъ платоникъ, находитъ въ немъ три принципа, начала (ἀρχαὶ), т.-е. три рода бытія, изъ которыхъ происходитъ все существующее: первый принципъ—это добро (τό αγαθὸν), второй—это умъ (νοῦς), и третій—это душа (ψυχή).

Но, какъ неоплатоникъ, Плотинъ придаетъ этимъ тремъ принципамъ отличное отъ Платонова значеніе и ставитъ ихъ въ отличное отъ Платонова соотношеніе.

Платонъ отличалъ отъ міра явленія, міра чувственнаго, міръ идей, міръ сверхчувственный, и поставилъ міровую душу какъ бы въ средину между этими мірами. Но Платонъ не вывелъ ни души изъ міра идей, ни самыхъ идей изъ высшаго надъ ними принципа, остановившись на идеяхъ, какъ на верховныхъ принципахъ. Для міра же явленій, міра чувственнаго, Платонъ призналъ особый отъ идей принципъ, какъ первооснову всего чувственнаго, которую назвалъ Аристотель матеріею.

Плотинъ во всѣхъ этихъ отношеніяхъ существенно отклоняется отъ Платона: 1) Плотинъ не останавливается на идеѣ, какъ на верховныхъ принципахъ, не довольствуется даже перенесеніемъ самосущихъ Платоновыхъ идей въ мышленіе Божества, т.-е. превращеніемъ идей въ мысли Божества; онъ идетъ далѣе: онъ возвышается надъ міромъ идей, ставя надъ ними еще высшій принципъ, возвышающійся надъ всѣмъ мышленіемъ, и этотъ-то новый, своеобразный верховный принципъ свой называетъ *добромъ*, разумѣя подъ нимъ не верховную *идею* добра, какимъ добро было у Платона, а верховную первооснову всего, а слѣдовательно и самихъ идей, всѣхъ идей, не исключая и верховной идеи добра. Поставивъ такой новый своеобразный верховный принципъ, Плотинъ 2) изъ этого принципа, какъ первоосновы всего безъ исключенія, производитъ *постепенно* все *безъ исключенія*, не исключая и самой матеріи, вещества, какъ основы чувственнаго міра; вслѣдствіе того Плотинъ производитъ изъ своего принципа весь матеріальный, вещественный и чувственный міръ, а не только весь идеальный, мысленный, сверхчувственный, духовный міръ. Но 3) для того, чтобы найти непосредственный переходъ отъ міра сверхчувственнаго къ міру чувственному, чтобы окончательно наполнить, такъ сказать, пропасть, ихъ раздѣляющую, Плотинъ беретъ Платонову міровую душу, но придавая ей рѣшительное значеніе существа сверхчувственнаго, хотя и стремящагося, какъ бы склоняющагося къ чувственному.

Итакъ мы видимъ, что какъ Платонъ отличаетъ сверхчувственное и чувственное, такъ отличаетъ ихъ и Плотинъ; но у Платона выходитъ изъ этого отличія признаніе двухъ отдѣльныхъ верховныхъ принциповъ—идеи, какъ первоосновы всего

сверхчувственнаго, и матеріи, какъ первоосновы всего чувственнаго,—слѣдовательно выходитъ дуализмъ; напротивъ, Плотинъ уничтожаетъ этотъ дуализмъ и приходитъ къ монизму, къ одному верховному принципу, ибо *все безъ исключенія* производитъ онъ изъ одного верховнаго принципа. Однакоже Плотинъ производитъ все постепенно, а именно: разсматривая сверхчувственный міръ, онъ принимаетъ въ немъ три принципа: 1) самый высшій, верховный или первый, изъ котораго происходитъ все безъ исключенія, который есть добро, первооснова всего мышленія и бытія, возвышающаяся, слѣдовательно, надъ всѣмъ мышленіемъ и всѣмъ бытіемъ; этотъ первый принципъ Плотинъ называетъ тѣмъ же именемъ, какимъ Платонъ назвалъ свою верховную идею—добромъ, благомъ (τὸ ἀγαθὸν), а также единымъ (τὸ ἕν); 2) Непосредственно происходящій изъ этого перваго принципа второй принципъ,—назвавъ его тѣмъ именемъ, которымъ называлъ Платонъ свое Божество, а именно: умомъ (νους), и 3) происходящій непосредственно изъ второго принципа, третій принципъ—сверхчувственное существо, склоняющееся къ чувственному, назвавъ его душою, по аналогіи съ міровою душою Платона.

Скажемъ теперь вкратцѣ о каждомъ изъ этихъ трехъ принциповъ существенное.

Первый принципъ—добро, благо. Это—сказали мы—есть первооснова всего мышленія и всего бытія. Плотинъ называетъ ее добромъ или благомъ, а также и Божествомъ, какъ называлъ и Платонъ. Но Плотиново добро, благо не имѣетъ значенія только верховной идеи, какою оно было у Платона, и притомъ *добро, благо* было у Платона только одною изъ безчисленнаго множества идей, которыя *всѣ* были принципами, такъ что у Платона — безчисленное множество принциповъ и притомъ только сверхчувственнаго міра, между тѣмъ какъ добро, благо у Плотина есть единый верховный принципъ *всего.* Съ другой стороны, Платонъ называлъ добро, благо, какъ верховную идею, также и Божествомъ, но не въ томъ абсолютномъ смыслѣ, въ какомъ Плотинъ называетъ свое добро, благо Божествомъ, не въ смыслѣ возвышающагося абсолютно надъ всѣмъ, не только бытіемъ, но и мышленіемъ; у Платона Божество есть не болѣе, какъ умъ міровой, слѣдовательно присущій бытію

и мыслящій, а не возвышающійся надъ нимъ принципъ. Затѣмъ хотя Божество у Аристотеля возвышается уже надъ бытіемъ, ибо оно есть у него внѣміровое; но оно не возвышается у него надъ мышленіемъ, какъ у Плотина, ибо Аристотелево Божество есть не болѣе, какъ внѣміровой *умъ*, дѣятельность котораго есть мышленіе о самомъ себѣ, т.-е. онъ есть и мыслящій субъектъ, и мыслимый объектъ, и притомъ такъ, что и у Аристотеля этотъ умъ тождественъ съ добромъ, хотя въ другомъ смыслѣ, нежели у Платона, а именно въ смыслѣ верховной міровой цѣли. И послѣдующіе за Аристотелемъ философы не возвышали Божества надъ мышленіемъ, продолжая признавать его только умомъ, хотя уже и надміровымъ, т.-е. возвышающимся надъ бытіемъ; даже непосредственный предтеча неоплатонизма Филонъ хотя и признаетъ безкачественность Божества, но вмѣстѣ съ тѣмъ смотритъ на него какъ на существо, дѣйствующее на міръ посредствомъ личныхъ дѣйствій своей воли, а слѣдовательно своего сознанія, такъ что не возвышаетъ его, какъ Плотинъ, надъ сознаніемъ, слѣдовательно надъ мышленіемъ.

Итакъ безспорно можно сказать, что Плотинъ былъ первымъ философомъ, отличившимъ Божество—свой первый принципъ—отъ ума, прямо возвысивъ его надъ нимъ, то-есть надъ мышленіемъ, а не только возвысивъ надъ бытіемъ, и чрезъ это именно пришелъ къ своему единому верховному принципу, устраняя изъ понятія Божества всякую множественность, необходимо сопряженную не только съ понятіемъ бытія, разъединяющимся на безчисленное множество существъ и явленій, но и съ понятіемъ мышленія, разлагающимся на безчисленное множество мыслей. Въ этомъ смыслѣ Плотинъ говоритъ:

Первымъ (т.-е. первымъ принципомъ) не можетъ быть множественное, а только единое, потому что многое состоитъ изъ многихъ единицъ; слѣдовательно все многое, что̀ есть, что̀ существуетъ,—есть, существуетъ только чрезъ посредство единаго (отъ него происходитъ). Но въ мышленіи всегда есть множественное (мышленіе состоитъ изъ многихъ мыслей), по крайней мѣрѣ всегда есть двоякое — мыслящее (субъектъ) и мыслимое (объектъ), или существо (мыслящій субъектъ) и его

дѣятельность (самое мышленіе); а потому мышленіе не можетъ быть первымъ (принципомъ), а первое есть возвышающееся надъ мышленіемъ. Затѣмъ, если мы скажемъ о первомъ (принципѣ), что оно есть добро, благо (то и это будетъ невѣрно); ибо добро, благо, есть содержаніе и предметъ мышленія, слѣдовательно само мышленіе не можетъ быть добромъ, благомъ; мышленіе становится добрымъ чрезъ причастіе его добру (чрезъ то, что содержаніе и предметъ его будетъ добро); итакъ мышленіе нуждается въ добрѣ, а потому оно не есть само добро, ибо добро самодовлѣюще (добро есть цѣль всего, и потому само не имѣетъ уже цѣли). Далѣе, то же слѣдуетъ сказать о бытіи или о существѣ (что и оно не можетъ быть первымъ принципомъ); ибо, не говоря уже о томъ, что бытіе у Плотина совпадаетъ, какъ мы увидимъ, съ мышленіемъ (а мышленіе, какъ только-что доказалъ Плотинъ, не можетъ быть первымъ принципомъ), Плотинъ замѣчаетъ, что въ бытіи всегда заключаются многія опредѣленія (качества, состоянія и проч.); слѣдовательно первымъ (первымъ принципомъ) можетъ быть только тò, чтò находится по ту сторону бытія (возвышающееся надъ бытіемъ, надъ существомъ). Наконецъ вообще слѣдуетъ сказать,—говоритъ Плотинъ—что всему сложному должно предшествовать совершенно простое (слѣдовательно первымъ принципомъ можетъ быть только совершенно простое), всему многому—единое, и притомъ абсолютное, безотносительное первоединое, а не относительное и не производное единое; всякому опредѣленному бытію (существу)—неопредѣленное, всему бытію и мышленію вообще—первопричина бытія и мышленія и проч.; словомъ, единое должно быть внѣ множественнаго, простое—внѣ сложнаго, причина—внѣ дѣйствія, первобытіе—внѣ производнаго бытія, мыслимое внѣ—мыслящаго. Итакъ Плотинъ *предполагаетъ* полную, совершенную, абсолютную трансцендентность, потусторонность, возвышенность надъ всѣмъ бытіемъ и мышленіемъ своего первоначала, перваго принципа. Но эта абсолютная трансцендентность Плотинова перваго принципа не есть у него абсолютная абстрактность, отвлеченность Божества отъ всего остального: отъ всего множественнаго и сложнаго, отъ всего бытія, т.-е. отъ мышленія; ибо еслибы Плотинъ подъ абсолютною трансцендентностью своего перваго принципа

понималъ его абсолютную абстрактность, то онъ не могъ бы произвесть изъ него *ровно ничего,*—ни міра сверхчувственнаго, ни міра чувственнаго. Напротивъ, абсолютная трансцендентность перваго принципа вовсе не мѣшала Плотину произвесть изъ него все; такъ что первый принципъ Плотина—при всей своей абсолютной трансцендентности—вовсе не абстрактенъ, а, напротивъ, абсолютно конкретенъ, т.-е. Плотиновъ первый принципъ, такъ сказать, сросся или нераздѣленъ со всѣмъ тѣмъ, что̀ производитъ изъ него Плотинъ, т.-е. абсолютно со всѣмъ мышленіемъ и бытіемъ безъ исключенія, какъ единственный источникъ мысленнаго и чувственнаго, тѣлеснаго міра. Абсолютная конкретность Плотинова перваго принципа объясняется тѣмъ, что Плотинъ не нашелъ другого средства произвесть изъ верховнаго принципа все, надъ чѣмъ онъ его возвысилъ, какъ признавъ его абсолютную конкретность или нераздѣльность со всѣмъ же изъ него происходящимъ. Но чѣмъ можно объяснить, что Плотинъ предположилъ первый абсолютную трансцендентность своего перваго принципа, предположилъ, что этотъ принципъ возвышается надъ всѣмъ мышленіемъ, а не только надъ бытіемъ?—Двумя предположеніями Плотина: 1) Плотинъ предположилъ, что содержаніемъ и предметомъ человѣческаго мышленія самого по себѣ можетъ быть *только* множественное, разъединенное, а не единое, только сложное, а не простое, только условное, а не безусловное, только относительное, а не безотносительное, только конечное, а не безконечное,—словомъ, содержаніемъ и предметомъ мышленія человѣческаго ума самого по себѣ не можетъ быть ничего абсолютнаго; отсюда онъ заключилъ, что все абсолютное возвышается надъ мышленіемъ человѣческимъ, или есть потустороннее для него. Но, съ другой стороны, Плотинъ 2) предположилъ также, что человѣческому мышленію, уму присуще естественное влеченіе, стремленіе къ абсолютному и спросилъ себя:—Что же можетъ удовлетворить этому его прирожденному влеченію, стремленію къ абсолюту, и, удовлетворивъ, удовольствовавъ его вполнѣ, тѣмъ самымъ и успокоить его, давъ ему возможность достигнуть конечной, верховной цѣли этого влеченія, стремленія? На этотъ вопросъ Плотинъ отвѣчалъ себѣ такъ:—Не иное что̀, какъ пред-

положеніе абсолюта, который съ одной стороны абсолютно возвышается надъ всѣмъ мышленіемъ и надъ всѣмъ бытіемъ, надъ всѣмъ множественнымъ, разъединеннымъ, сложнымъ, условнымъ, относительнымъ, конечнымъ,—словомъ, надъ всѣмъ, что̀ можетъ быть познано человѣческимъ мышленіемъ, но который, съ другой стороны, можетъ удавлетворить естественному стремленію ума человѣческаго, сообщивъ или открывъ ему то̀, къ чему онъ стремится, но чего самъ собою никогда достигнуть не можетъ, именно, открывъ ему абсолютное, т.-е. самого себя, какъ абсолютъ, какъ абсолютную истину.

Вотъ ключъ къ уразумѣнію сущности Плотинова ученія о первомъ принципѣ или всего того, что̀ Плотинъ говоритъ о своемъ первомъ принципѣ и вообще, и въ частности.

Что̀ же именно говоритъ Плотинъ о своемъ первомъ принципѣ? Онъ описываетъ его разнымъ образомъ, придавая ему множество разныхъ сказуемыхъ. Но всѣ эти сказуемыя сводятся къ тремъ главнымъ обозначеніямъ перваго принципа: 1) что этотъ абсолютъ безконеченъ; 2) что онъ единъ, именно есть добро, благо, и 3) что онъ есть причина всего, или первая сила.

Безконечность его есть отрицательное сказуемое, которымъ выражается, что абсолюту несвойственны абсолютно никакія качества конечнаго. Что это сказуемое придалъ Плотинъ своему первому принципу—это объясняется тѣмъ, какъ пришелъ Плотинъ къ своему первому принципу. Вѣдь онъ пришелъ къ нему предположивъ, что его содержаніе и предметъ мышленія ума человѣческаго есть только конечное, но что онъ стремится къ тому, чего нѣтъ въ его мышленіи, слѣдовательно стремится къ тому, что̀ противоположно имъ мыслимому конечному, а противоположное конечному и есть безконечное. Вотъ почему первый принципъ, Плотиново Божество и обозначается отрицательнымъ сказуемымъ, что оно есть безконечное.

Но на этомъ отрицательномъ обозначеніи перваго принципа Божества Плотинъ не могъ остановиться, ибо этимъ сказуемымъ болѣе ничего не сказывается объ абсолютѣ, къ которому умъ человѣческій необходимо стремится, кромѣ только того, что Божество *не есть* то̀, что̀ составляетъ содержаніе и предметъ

человѣческаго мышленія самого по себѣ, т.-е. что Божество *не есть* конечное, или — что все равно — наоборотъ, что Божество есть безконечное. Умъ человѣческій стремится познать не только что̀ *не есть* Божество, а что̀ оно *есть*, или къ положительному его опредѣленію. И вотъ на этотъ вопросъ отвѣчаютъ два сказуемыя, одно отъ другого не отдѣляемыя. Плотиново Божество есть *единое*, и есть *добро*. Къ опредѣленію Божества, какъ единаго, приходитъ умъ человѣческій также чрезъ противоположеніе Божества, какъ безконечнаго, всему конечному, ибо конечное есть существенно множественное, а основа всего множественнаго есть единое, въ противоположность множественному.

Какъ единое, Божество есть то̀, къ чему все стремится, какъ къ единому. То̀, къ чему все стремится, назвалъ уже Аристотель добромъ, благомъ, самимъ по себѣ, какъ единою цѣлью всего, цѣлью конечною, верховною цѣлью, такъ что добро, благо имѣетъ у Аристотеля значеніе этой цѣли; цѣль же всего есть у него одинъ изъ первыхъ принциповъ всего сущаго, разсматриваемыхъ въ метафизикѣ, а слѣдовательно добро есть у Аристотеля понятіе метафизическое, а не этическое. Точно такъ же у Плотина добро есть единое, къ которому все возводится, какъ къ своему единому источнику. Слѣдовательно — добро метафизическое, а не этическое, нравственное, ибо этическое добро есть качество только конечнаго, и не можетъ быть сказуемымъ для безконечнаго: Богъ — говоритъ Плотинъ — не *добръ*, а *добро*. Къ этому положительному опредѣленію Божества, какъ метафизическому добру, приходитъ Плотинъ вслѣдствіе того, что опредѣляетъ Божество по отношенію ко всему, что̀ изъ него происходитъ, какъ изъ единаго, т.-е. единственнаго источника: Божество есть единое и есть добро, въ смыслѣ единственной цѣли, къ которой все конечное стремится, какъ къ своему единственному источнику. Слѣдовательно и это сказуемое перваго принципа хотя и есть положительное по своей положительной формѣ, но по своему происхожденію оно отрицательное, ибо и оно произошло вслѣдствіе противоположенія между конечнымъ, стремящимся къ безконечному, и — безконечнымъ.

Притомъ ни на отрицательныхъ, ни на положительныхъ

определеніяхъ Божества умъ человѣческій не можетъ успокоиться, ибо всѣми *опредѣленіями*, какъ таковыми, устанавляются предѣлы, границы опредѣляемаго, которыми отдѣляется оно отъ всего прочаго. Предѣлы, границы имѣетъ только конечное; ихъ не можетъ имѣть безконечное; оно, по сущности своей, внѣ всякихъ предѣловъ, границъ, выше всякихъ опредѣленій или ограниченій, слѣдовательно оно не можетъ ничѣмъ опредѣляться, ограничиваться. Но и отрицательное опредѣленіе абсолюта, что онъ есть безконечное, есть также *опредѣленіе*, т.-е. ограниченіе абсолюта, который безграниченъ какъ безконечное. Итакъ *вообще* абсолютъ не можетъ быть опредѣленъ ни отрицательно, ни положительно. Что же остается уму человѣческому? Онъ спрашиваетъ себя:—Откуда же я могу знать вообще что-либо объ абсолютѣ?—И отвѣчаетъ:—Я могу знать только изъ того, что мое мышленіе естественно влечетъ, стремится отъ конечнаго, какъ своего содержанія и предмета, къ безконечному, отъ множественнаго къ единому, къ добру, какъ конечной цѣли всѣхъ стремленій, — словомъ, знаю изъ того, что мое мышленіе ищетъ твердой опоры или первоосновы для всего конечнаго. Но первооснова и есть тò же, чтò первопричина, а причинѣ соотвѣтствуетъ ея дѣйствіе. Слѣдовательно умъ человѣческій приходитъ къ обозначенію Божества какъ къ первопричинѣ всего, такъ что все есть дѣйствіе этой причины, которая есть потому абсолютная причина всего. Дѣйствующая же причина есть сила. Итакъ Божество есть первая сила. На этомъ обозначеніи перваго принципа, абсолюта, какъ абсолютной причины всего или абсолютной первой силы, умъ человѣческій и останавливается, такъ что это есть для него самое высшее обозначеніе или сказуемое о Божествѣ, и умъ человѣческій приходитъ къ этому сказуемому чрезъ то, что онъ находитъ во всемъ конечномъ дѣйствіе, а дѣйствіе необходимо предполагаетъ причину или силу, слѣдовательно отъ существованія дѣйствія и во всемъ онъ дѣлаетъ обратное заключеніе къ существованію причины всего или первой силы, въ чемъ и полагаетъ сущность перваго принципа, именно какъ *перваго*. Но Плотинъ понимаетъ, что, сказавъ о первомъ принципѣ, что онъ есть первая сила, онъ впадаетъ въ самопротиворѣчіе, ибо силѣ слѣдуетъ необходимо присвоить дѣятельность, а дѣя-

тельность нераздѣльна съ множественностью (раздробляясь на многія дѣянія), слѣдовательно сказавъ, что первый принципъ есть первая сила, тѣмъ самымъ вводитъ онъ въ первый принципъ ему несвойственную множественность.

Понимая это, Плотинъ замѣчаетъ, что всѣ обозначенія Божества, и между прочимъ обозначеніе его сказуемымъ, что оно есть первая сила, не свойственны, не принадлежатъ самому Божеству, а свойственны, принадлежатъ только людямъ, или что эти обозначенія не абсолютны, а только относительны, ибо Божество не можетъ быть обозначено удовлетворительнымъ образомъ никакимъ сказуемымъ, никакимъ именемъ, ему сколько-нибудь соотвѣтственнымъ; напротивъ, оно невыразимо, неизреченно (ἀῤῥήτων). А это потому, что оно не составляетъ содержанія и предмета мышленія ума человѣческаго самого по себѣ; слѣдовательно потому, что въ этомъ смыслѣ божество немыслимо или непознаваемо (ἄγνωζον) человѣкомъ самимъ по себѣ; не будучи же мыслимо, оно потому и невыразимо, неизреченно, ибо немыслимое не можетъ быть выражено никакими словами. Божество есть только предметъ естественнаго стремленія ума человѣческаго, которое удовлетворяется не чѣмъ инымъ, какъ самооткровеніемъ его же самого, Божества, человѣку.

Все, до чего умъ человѣческій можетъ возвыситься,—это до обозначенія Божества первою силою; ибо это обозначеніе заключается уже въ самомъ понятіи Божества, какъ перваго принципа. Если оно есть первый принципъ, т.-е. первое начало, то отсюда слѣдуетъ, что оно есть начало *всего*. Если же оно есть начало *всего*, то значитъ, что безъ него ничего не существовало бы. Вотъ въ этомъ смыслѣ Божество и называетъ Плотинъ силою, въ отношеніи ко всему мыслимому и чувственному, какъ дѣйствію этой силы, или—еще точнѣе—называетъ *первою* силою, т.-е. въ отношеніи къ прочимъ силамъ, отъ нея уже происшедшимъ, второстепеннымъ, также сверчувственнымъ, именно къ уму и къ душѣ.

Божество, какъ причина всего или какъ первая сила, есть дѣятельная сила. Но дѣятельность ея состоитъ только въ томъ, что изъ нея рождается, истекаетъ все, и притомъ такъ, что все, истекающее изъ нея, истекаетъ по необходимости, а не

по его волѣ, свободному хотѣнію, ибо свобода хотѣнія предполагаетъ сознаніе, а сознаніе предполагаетъ мышленіе; но первый принципъ выше мышленія, а слѣдовательно и сознанія, и воли, или хотѣнія,—такъ что эта первая сила не совершаетъ никакихъ дѣйствій сознательныхъ и свободныхъ.

Эта необходимость для первой силы рождать, производить, изливать изъ себя все объясняется у Плотина вообще тѣмъ, что всякое совершенное существо, вполнѣ развитое, законченное, стремится породить другое существо; слѣдовательно тѣмъ болѣе стремится къ тому наисовершеннѣйшее существо, Божество. Эту мысль выражаетъ Плотинъ образно такъ: первосущество, переполнившись, изливается, а излившееся есть уже нѣчто другое, т.-е. совершенство или полнота жизни, которою переполнено первое начало, не дозволяетъ ему ограничиваться самимъ собою, а необходимо побуждаетъ его родить изъ себя другое существо. Слѣдовательно необходимость происхожденія всего изъ перваго принципа не въ томъ состоитъ, чтобы оно чувствовало само какой-либо недостатокъ, который хотѣло бы пополнить рожденіемъ другого существа: какъ существо совершенное, оно не нуждается ни въ чемъ. Другое существо, т.-е. второй принципъ, происходитъ не отъ недостатка, а отъ избытка въ себѣ перваго принципа отъ переполненія его, и слѣдовательно второй принципъ относительно перваго принципа есть слѣдствіе излишества, а не недостатка, есть нѣчто излишнее для перваго принципа.

Происхожденіе изъ перваго принципа второго принципа вѣчно, а не совершилось во времени, ибо первый принципъ вѣчно переполняется, вѣчно совершенъ. Но это происхожденіе не есть ни твореніе міра Божествомъ изъ ничего, ни эманація, изліяніе, истеченіе въ томъ строгомъ смыслѣ, какой придается слову *эманація* въ такъ-называемыхъ эманаціонныхъ системахъ философскихъ и даже религіозныхъ.

Твореніе міра Божествомъ изъ ничего есть такая мысль, которая была вовсе чужда грекамъ и римлянамъ, а принадлежала народамъ семитическимъ.

Эманація же въ строгомъ смыслѣ есть такое изліяніе абсолюта, безконечнаго въ конечное, при которомъ абсолютъ сообщаетъ конечному часть своей сущности, субстанціи.

Такая эманація противна уже самой сущности Плотинова перваго принципа, ибо этотъ принципъ у него такъ въ себѣ полонъ, такъ заключенъ, что изъ него не можетъ выйти никакой частицы.

Кромѣ того, самъ Плотинъ прямо возстаетъ противъ *такой* эманаціи, хотя и признаетъ эманацію въ другомъ смыслѣ.

Такъ онъ говоритъ: не должно смотрѣть на низшее какъ на изліяніе изъ высшаго: высшее остается само въ себѣ неподвижнымъ и неумаленнымъ, между тѣмъ какъ изъ него исходитъ все теченіе бытія; производное заключается, конечно, въ немъ (въ высшемъ), но высшее не заключается въ производномъ.

Эту мысль выражаетъ онъ и образно. Высшее есть корень, производное—растеніе; высшее есть солнце, производное—его свѣтлая атмосфера.

Это значитъ: производное относится къ первому принципу не какъ часть къ цѣлому, а какъ дѣйствіе къ причинѣ; производное не взято изъ субстанціи перваго принципа, но безъ умаленія и измѣненія этой субстанціи оно произведено его силою и ею же держится, т.-е. производное обусловлено первымъ принципомъ не только относительно своего происхожденія, но и относительно всего своего существованія: оно вполнѣ зависимо отъ перваго принципа. Исходящая изъ перваго принципа сила изливается во всякое существо, насколько это существо можетъ ее вмѣстить въ себѣ, и притомъ такъ, что это выводное существо не отдѣляется никогда отъ своего начала, принципа, источника. Поэтому первый принципъ присутствуетъ во всякомъ существѣ *въ цѣлости*, съ своею нераздѣльною силою; *единая* жизнь, исходящая изъ перваго принципа, течетъ во всемъ и сообщаетъ всякому существу соотвѣтствующую ему жизнь. Или—какъ выражается образно Плотинъ—лучами первосущаго освѣщается все; оно есть солнце, проникающее вселенную своими лучами, есть центръ, властвующій своею силою надъ всѣмъ кругомъ бытія. Слѣдовательно все въ своемъ бытіи и въ своей дѣятельности необходимо сводится къ первому принципу, или первый принципъ есть цѣль стремленія, дѣятельности всего, есть центръ, около котораго вращается все; все влечется естественно къ первому

принципу, отъ котораго оно изошло; все обращается къ нему, насколько дозволяетъ природа даннаго существа; это влеченіе къ первому принципу лежитъ уже въ естественномъ влеченіи существа къ самосохраненію, и проч.

Такое Плотиново міросозерцаніе, по которому все конечное есть истеченіе изъ безконечнаго, объясняется субъективною потребностью человѣческаго ума взойти къ единому, какъ къ первопричинѣ всего. Но хотя Плотинъ выводитъ все изъ своего перваго принципа, однакоже онъ принимаетъ постепенность въ этомъ выводѣ, т.-е. изъ перваго принципа выводитъ непосредственно второй (умъ), изъ второго—непосредственно третій (душу), изъ третьяго—все прочее, т.-е. *чувственное*, и также съ постепенностью, по которой чѣмъ далѣе существо отстоитъ отъ перваго принципа, какъ совершенства, какъ первой силы, тѣмъ дѣйствіе этой силы въ немъ ослабѣваетъ, и тѣмъ существо является чрезъ это менѣе совершеннымъ, или, какъ выражается Плотинъ, тѣмъ болѣе блѣднѣетъ свѣтъ, исходящій изъ Божества, пока, наконецъ, онъ не потухаетъ во мракѣ небытія, ничтожества.

Такимъ образомъ эманація у Плотина имѣетъ существенно другое значеніе, нежели въ строго эманаціонныхъ системахъ. Тамъ эманація есть сообщеніе со стороны Божества всему частицы своей сущности; у Плотина же эманація есть сообщеніе Божествомъ всему только своей силы, и притомъ постепенное, все меньшее и меньшее, такъ что и силы, и существа, истекающія изъ божества, не отдѣляются отъ него, какъ отъ своего перваго источника, который все обнимаетъ, проникаетъ и опредѣляетъ. А такъ какъ все есть дѣйствіе Божества, то Божество своимъ дѣйствіемъ присуще всему, все ему причастно, или—какъ прямо выражается Плотинъ—все, что ни есть, есть въ Богѣ. Поэтому Плотинову философію называютъ иногда динамическимъ пантеизмомъ, т.-е. міросозерцаніемъ, признающимъ присутствіе во всемъ божественной силы. Но это присутствіе во всемъ божественной силы понимаетъ Плотинъ не въ смыслѣ динамическаго пантеизма стоиковъ, — это не есть присутствіе во всемъ сущности, субстанціи Божества а, есть только присутствіе во всемъ силы, дѣйствія Божества; единое не входитъ во множественное, такъ

чтобы чрезъ то оно само стало множественнымъ, и чтобы конечныя существа были его частями; напротивъ, Божество удерживаетъ вполнѣ свою сущность, изливая только свое дѣйствіе во всемъ, такъ что, по выраженію Плотина, единое не заключается въ множественномъ, а множественное заключается въ единомъ, и притомъ также съ постепенностью, а именно: тѣлесный чувственный міръ—говоритъ Плотинъ—заключается въ душѣ (міровой), міровая душа—въ умѣ (міровомъ), а міровой умъ—въ единомъ, или, выражаясь образно, центръ есть единое; ближайшая къ нему сфера есть сфера ума; она освѣщается прямо изъ центра; вторая сфера—душа—освѣщается умомъ, а третья—сфера тѣлеснаго—освѣщается душою; поэтому все тѣлесное, чувственное стремится ближайшимъ образомъ къ душѣ, душа—къ уму, умъ—къ единому.

Такое воззрѣніе на связь всѣхъ трехъ принциповъ сверхчувственнаго міра между собою, а съ ними и всего чувственнаго міра дало Плотину возможность смотрѣть на весь міръ какъ на единое всецѣлое и вслѣдствіе того представить и философію свою какъ единое всецѣлое, какъ систему въ полномъ смыслѣ; а съ другой стороны это воззрѣніе Плотина дало возможность позднѣйшимъ неоплатоникамъ связать съ неоплатонизмомъ весь политеизмъ народныхъ религій на томъ основаніи, что общеніе человѣка съ Высочайшимъ Существомъ, съ верховнымъ Божествомъ, не можетъ быть непосредственнымъ, прямымъ, а обусловливается общеніемъ его съ подчиненными верховному Божеству силами, съ второстепенными божествами.

Второй принципъ—умъ (νοῦς). Изъ перваго принципа непосредственно исходитъ второй, который называетъ Плотинъ *умомъ* (νοῦς). Это есть уже мыслящее существо; относительно него первый принципъ становится тѣмъ, что онъ не есть самъ по себѣ мыслимымъ существомъ, такъ что умъ мыслитъ о немъ; но, кромѣ того, умъ мыслитъ и самъ о себѣ, или онъ есть самомыслящее существо. Мышленіе его въ томъ и другомъ отношеніи есть созерцательное мышленіе: умъ созерцаетъ и Божество въ себѣ, и самого себя, такъ что Божество и самъ умъ суть единственные предметы и содержаніе его созерцанія.

Этотъ созерцающій умъ рождается изъ Божества вслѣд-

ствіе перваго особаго дѣйствія Божества: Божество обратилось само къ себѣ и начало созерцать себя; вслѣдствіе такого дѣйствія и родился созерцающій умъ.

Но это созерцаніе ума есть дѣятельное, т.-е. творческое созерцаніе. Въ этомъ созерцающемъ умѣ мысль нераздѣльна съ бытіемъ, такъ что созерцаніе въ немъ есть уже бытіе, или бытіе въ немъ есть творческое созерцаніе; своимъ дѣятельнымъ созерцательнымъ мышленіемъ умъ даетъ бытіе всему мысленному или идеальному міру. Произведенія дѣятельности, энергіи созерцающаго ума суть его мысли или идеи, но не какъ неподвижныя Платоновы идеи, самосущія сущности, а какъ дѣятельныя духовныя силы: дѣятельность, энергія созерцающаго мышленія наполняетъ умъ мыслями или идеями; въ этомъ наполненіи ума мыслями или идеями состоитъ его творчество; слѣдовательно мысли или идеи образуютъ составъ или содержаніе ума. Поскольку умъ наполненъ мыслями или идеями, какъ своимъ содержаніемъ, онъ становится мысленнымъ или идеальнымъ міромъ (κόσμος νοητός).

Мысли или идеи этого мысленнаго или идеальнаго міра суть первообразы всѣхъ вещей. Какъ при производствѣ какой-либо вещи человѣкомъ необходимо ему имѣть въ умѣ первообразъ этой вещи, по которому она должна быть произведена, такъ должны быть и въ природѣ вѣчно пребывающіе мысленные первообразы, идеи, по которымъ возникаютъ въ ней существа; напримѣръ, идеею, мысленнымъ первообразомъ человѣка-индивида служитъ мысленный, идеальный человѣкъ. Но первообразы совершенны, а изображенія ихъ болѣе или менѣе несовершенны. Всякое существо въ мірѣ чувственномъ имѣетъ свой первообразъ въ мірѣ мысленномъ или идеальномъ. Чувственное существо есть результатъ, самъ собою вытекающій изъ идеи. Появленіе въ чувственномъ мірѣ человѣка потому и было возможно, что отъ вѣка существовала его идея въ мірѣ мысленномъ, идеальномъ, а не наоборотъ—не потому идея человѣка явилась въ умѣ, что человѣкъ долженъ былъ явиться въ чувственномъ мірѣ. Словомъ, идеи не измышлены умомъ для того, чтобы потомъ по нимъ создать міръ чувственный, а наоборотъ — оттого, что вѣчно были идеи, явились по нимъ образованныя вещи.

Итакъ умъ 1) есть единство міра мысленнаго, идеальнаго, который потому самъ есть единое всецѣлое, и 2) есть источникъ всего міра чувственнаго, изъ него происходящаго, или источникъ всякаго бытія.

Но міръ чувственный не происходитъ изъ ума непосредственно, а чрезъ посредство третьяго принципа—души.

Третій принципъ—душа. Душа есть произведеніе дѣятельности, энергіи ума, какъ и мысли или идеи; но мысли или идеи суть произведеніе энергіи ума, дѣйствующаго внутри себя, а душа есть произведеніе энергіи ума, направленной ко-внѣ, или душа есть умъ, выраженный во-внѣ. Умъ даетъ, сообщаетъ душѣ, какъ своему внѣшнему образу, всѣ свои мысли, идеи, какъ формы для всѣхъ вещей, а душа даетъ бытіе вещамъ, образуя ихъ по этимъ формамъ, по идеямъ, какъ первообразамъ, такъ что сама душа—внѣ чувственнаго міра, но въ ней—весь чувственный міръ.

Говоря о душѣ, Плотинъ разумѣетъ здѣсь не единичную душу, а всеобщую душу, внѣ чувственнаго міра,—и міровую душу, сущую въ мірѣ, высшую и низшую, но не раздѣльную, а въ себѣ единую. Единичныя души уже происходятъ изъ этой единой души, будучи содержимы въ ней, являясь ея произведеніями, различными формами единой души, какъ единой жизни, текущей во всемъ бытіи, одушевляющей все бытіе.

Происхожденіе множества единичныхъ душъ изъ единой души составляетъ переходъ міра сверхчувственнаго въ міръ чувственный, къ которому мы теперь и обращаемся.

б) Ученіе о мірѣ чувственномъ или Плотинова физика. Чувственный міръ отличается отъ сверхчувственнаго вообще слѣдующими признаками: въ чувственномъ мірѣ единство сверхчувственнаго міра переходитъ во множественность, гармонія сверхчувственнаго міра—въ дисгармонію, въ противоположность и борьбу; мѣсто чистой разумности сверхчувственнаго міра заступаетъ смѣсь разумности съ необходимостью, мѣсто вѣчности—время, мѣсто истиннаго бытія—только призракъ, мѣсто пребываемости, неизмѣнности — непрестанное теченіе, становленіе, измѣненіе. Такимъ образомъ сверхчувственный и чувственный міръ противоположны въ этихъ отношеніяхъ. Какая же причина такой противоположности? Причина — это матерія. Бу-

дучи основой, субстратомъ всего чувственнаго, она и есть причина противоположности, отличія чувственнаго міра отъ сверхчувственнаго, отъ мысленнаго. Въ какомъ же смыслѣ матерія есть основа, субстратъ всего чувственнаго. Въ томъ, что она есть нѣчто общее для всего чувственнаго, отличное отъ всѣхъ единичныхъ вещей. Такъ какъ преходимость единичной вещи не есть совершенное уничтоженіе ея, обращеніе въ ничтожество, а возникновеніе единичной вещи не есть становленіе ея изъ ничего, то должно быть нѣчто такое общее единичнымъ вещамъ, на чемъ и происходитъ такое измѣненіе. А такъ какъ всякая единичная вещь есть (по Аристотелю) особенное соединеніе формы и матеріи, вещества, то всякая единичная вещь предполагаетъ, съ одной стороны, чистую форму (безъ матеріи), а съ другой чистую матерію (безъ формы). Эта-то безформенная матерія и есть основа, субстратъ всѣхъ единичныхъ вещей. Такъ какъ она абсолютно безформенна, то она и абсолютно безкачественна, а такъ какъ она безкачественна, то она и не имѣетъ никакой величины; слѣдовательно она не есть какая-либо масса вещества (ὄγκος), но есть нѣчто такое, что̀ воспринимаетъ въ себѣ величину и массу, или есть пространство для всего. Поэтому матерія не есть что-либо тѣлесное, вообще не есть что-либо дѣйствительно сущее, а есть только возможность бытія, только слабый, призрачный образъ его, тѣнь сверхчувственнаго, покинувшая его, есть чувствующее во всемъ недостатокъ и дающее только возможность всему другому явиться, показаться въ немъ и чрезъ то произвесть призракъ бытія. Словомъ, матерія есть абсолютное небытіе, не имѣющее никакой реальности, есть то̀, что̀ не можетъ ни пребывать, ни исчезнуть, есть все неопредѣленное или безграничное, т.-е. есть сама неопредѣленность и безграничность, а не безграничная субстанція, — словомъ, есть отвлеченность мышленія человѣческаго отъ всего опредѣленнаго.

Къ такимъ отрицательнымъ обозначеніямъ матеріи Плотинъ пришелъ вслѣдствіе абсолютнаго отвлеченія отъ всѣхъ формъ чувственныхъ вещей, такъ что всѣ его различныя отрицательныя обозначенія матеріи сводятся къ одному общему для всѣхъ ихъ обозначенію, что матерія есть абсолютный безформенный субстратъ всѣхъ вещей, которыя по Аристотелю состоятъ изъ

соединенія формы и матеріи; или что матерія есть несуща въ смыслѣ Платона. Но къ такому Платонову обозначенію матеріи прибавляетъ Плотинъ еще другое обозначеніе, заимствованное имъ у неопиѳагорейцевъ и у Филона, — что матерія есть не только несущее, но есть первое *злое* (πρῶτον κακὸν), между тѣмъ какъ все чувственное, тѣлесное, котораго субстратъ есть матерія, есть уже *второе злое* (δεύτερον κακόν), т.-е. производное изъ перваго; наконецъ, *третьимъ злымъ* можетъ быть названа единичная человѣческая душа, поскольку она, будучи сама по себѣ доброю, предается чуждому ей злу. Матерія у Плотина есть злое, не только въ метафизическомъ смыслѣ, не по сущности своей, какъ абсолютное отрицаніе всего сущаго, какъ несущее, но и въ этическомъ смыслѣ, т.-е. по своему безнравственному дѣйствію на душу, по соединеніи ея съ матеріею, съ плотью, по воплощеніи ея.

Къ такому обозначенію матеріи, что она есть абсолютно злое, пришелъ Плотинъ чрезъ то, что матерія есть крайнее отдаленіе бытія отъ перваго принципа добра; ибо чѣмъ болѣе удалено что-либо отъ этого своего первоисточника, тѣмъ становится несовершеннѣе, менѣе добрымъ и, наконецъ, въ крайнемъ удаленіи становится абсолютнымъ несовершенствомъ или абсолютно злымъ, подобно тому какъ свѣтъ, исчезая, переходитъ, наконецъ, въ абсолютный мракъ. Всеобщая, міровая душа ниспускается изъ сверхчувственнаго міра въ чувственный, изъ жизни вѣчной въ жизнь временную, а изъ соединенія ея съ матеріею возникаетъ весь міръ явленій, ибо еслибы душа не соединялась съ матеріею, то матерія, какъ безкачественное, безформенное, не-сущее и слѣдовательно безтѣлесная, не могла бы оформиться, стать тѣлесною, проявиться въ вещахъ, воспринимаемыхъ внѣшними чувствами, не могла бы быть предметомъ чувственнаго воспріятія,—словомъ, не могла бы проявиться, стать явленіемъ, міромъ чувственнымъ, міромъ явленій. Душа, вслѣдствіе присущей ей необходимости, а не сознательно и не свободно, должна была дѣйствовать какъ дѣятельная сила, истекшая изъ первой силы. Дѣйствіе души и состояло въ томъ, что она оформила матерію, способную ко всякимъ формамъ и нуждающуюся въ формированіи, имѣющую необходимую потребность соединиться съ формою, а такъ

какъ эта необходимость—для души дѣйствовать, а для матеріи принимать формы—постоянна, то міръ явленій не имѣетъ ни начала, ни конца, или онъ вѣченъ. Въ этомъ смыслѣ весь міръ чувственный, міръ явленій есть дѣйствіе, дѣло и проявленіе всеобщей міровой души, есть вѣчное отраженіе сущаго (сверхчувственнаго міра) въ не-сущемъ, въ матеріи, и притомъ отраженіе единой души во множественности вещей, подобно тому какъ можетъ отражаться одинъ и тотъ же предметъ въ безчисленномъ множествѣ зеркалъ такъ что душа, оставаясь единою, сообщается множеству тѣлъ, проявляясь въ нихъ, какъ форма привходящая въ матерію, а слѣдовательно не теряясь во множественности, но сохраняя въ ней свое единство.

Такъ какъ душа проявляется во всѣхъ тѣлахъ, то все въ мірѣ тѣлъ, явленій одушевлено, все живо; или — какъ выражается Плотинъ—міръ чувственный не есть домъ, построенный изъ мертвыхъ веществъ, матеріаловъ, а есть одно всецѣлое живое существо, всѣ части котораго также живы, есть *одно* тѣло, въ которомъ живетъ *одна* душа, а потому всѣ части чувственнаго міра находятся въ нераздѣльной связи и между собою, и съ цѣлымъ, или въ гармоніи; поэтому міръ явленій въ цѣломъ прекрасенъ, какъ отзывался о немъ и Платонъ, а слѣдовательно не заслуживаетъ (говоритъ Плотинъ) того презрѣнія, съ которымъ къ нему относились христіанскіе гностики, противъ которыхъ и возстаетъ за это Плотинъ.

Въ то же время міръ явленій и совершенъ именно потому, что имъ правитъ совершенное добро, промыслъ Божій,—но не въ смыслѣ роковой необходимости, уничтожающей свободу человѣка, хотя и не въ смыслѣ также личнаго, т.-е. сознательнаго и свободнаго промышленія Творца о своихъ тваряхъ, а въ смыслѣ необходимаго дѣйствія силъ сверхчувственнаго міра на міръ чувственный, или имманентнаго соотношенія, связи чувственнаго міра съ сверхчувственнымъ, т.-е. такой зависимости чувственнаго міра отъ сверхчувственнаго, вслѣдствіе которой въ мірѣ чувственномъ, въ его цѣлости, представляется разумность, стройность, порядокъ, законосообразность, и въ этомъ смыслѣ совершенство, добро. Предъ этимъ *добромъ* исчезаетъ всякое единичное несовершенство, зло, коль скоро мы будемъ смот-

рѣть на все единичное, не отдѣльно, а въ связи съ цѣлымъ, такъ что все есть добро въ своемъ родѣ и на своемъ мѣстѣ.

Даже ощущаемое людьми разное физическое зло есть частью слѣдствіе собственный вины, частью есть несчастіе только для того человѣка, который не научился возвышаться надъ нимъ и искать своего счастія только въ добродѣтели; напротивъ, для добраго все служитъ къ его добру; впрочемъ тотъ человѣкъ не будетъ жаловаться, кто уразумѣетъ, что и это зло необходимо вытекаетъ изъ общей жизни природы.

И нравственное зло имѣетъ своимъ побужденіемъ стремленіе къ добру, какъ своей цѣли, ибо человѣкъ *всегда* ищетъ добра, хотя не всегда *истиннаго* добра. Притомъ, съ одной стороны, нравственное зло непосредственно отмщается на душѣ человѣка, и человѣкъ въ дальнѣйшей жизни своей наказывается по вѣчнымъ законамъ уравнивающаго правосудія, а съ другой стороны Провидѣніе умѣетъ обратить и это самое зло къ добру человѣка, наказаніемъ устрашая его и тѣмъ отвращая его отъ подобныхъ злыхъ поступковъ въ будущемъ,—допущеніемъ зла, усиливая нравственную бдительность человѣка за собою, а также противоположеніемъ добру зла, возвышая цѣну, достоинство добродѣтели. Наконецъ, хотя и правда, что не всегда добродѣтельный бываетъ счастливъ, а, напротивъ, часто бываетъ счастливъ человѣкъ недобрый, злой, дурной; но счастіе злого не есть *истинное* счастіе, какъ и несчастіе добраго не есть *истинное* несчастіе; напротивъ, и несчастіе добраго, и счастіе злого человѣка есть только внѣшнее, несущественное. Правда также, что злые, дурные люди злоупотребляютъ и своимъ внѣшнимъ счастіемъ противъ добрыхъ людей, причиняя имъ внѣшнее несчастіе, чрезъ пріобрѣтеніе надъ добрыми людьми власти, силы, могущества; но міръ человѣческій, какъ міръ низшій въ сравненіи съ чисто сверхчувственнымъ міромъ, не можетъ быть столь совершеннымъ, какъ этотъ высшій міръ; Провидѣніе не могло устранить такого несоотвѣтствія между добродѣтелью и внѣшнимъ счастіемъ, не уничтоживъ свободы человѣка; оно должно было предоставить самимъ людямъ устраненіе этого несоотвѣтствія. Кто—говоритъ Плотинъ—не хочетъ, чтобы господствовали дурные люди, тотъ пусть старается сдѣлать такъ, чтобы господ-

ство ихъ было невозможно, а къ этой цѣли приводитъ не бездѣйствіе добрыхъ, хорошихъ людей, а, напротивъ, мужественная дѣятельность, слѣдовательно и въ этомъ отношеніи должно сказать, что источникъ такого зла есть собственная вина людей, и что въ этомъ неповинно Провидѣніе, словомъ—міръ чувственный, конечный настолько добръ, настолько совершенъ, насколько можетъ быть добръ, совершенъ міръ конечный.

Но и это относительное совершенство міра конечнаго, чувственнаго, представляетъ постепенность, а именно по мѣрѣ удаленія чувственныхъ существъ отъ сверхчувственнаго. Первое мѣсто въ чувственномъ мірѣ занимаютъ небесныя свѣтила, которыя Плотинъ, вмѣстѣ съ Платономъ, называетъ видимыми богами: они суть *первыя* произведенія всеобщей души. За ними ближайшее мѣсто занимаютъ у Плотина, какъ и у предтечъ неоплатониковъ, демоны, но прямо въ смыслѣ силъ, исходящихъ изъ міровой души. Это—второе произведеніе всеобщей души. Наконецъ, за ними слѣдуютъ и особенныя единичныя души—это третье произведеніе всеобщей души.

Пока эти единичныя души пребываютъ въ мірѣ сверхчувственномъ, онѣ суть не что иное, какъ части всеобщей души, владычествующія, вмѣстѣ съ ней, надъ міромъ чувственнымъ, и потому не подверженныя ни возникновенію, ни прехожденію, ни измѣненію, но не имѣющія, какъ и сами всеобщія души, самосознанія, а слѣдовательно и воли.

Но въ такомъ первобытномъ состояніи единичныя души оставаться не могутъ. Какъ всеобщая душа необходимо производитъ единичныя души, такъ въ силу той же необходимости единичная душа должна сообщиться тому, что̀ стоитъ ниже ея—чувственному, нуждающемуся въ ея о себѣ попеченіи,—должна войти въ тѣло, воплотиться. На такую необходимость воплощенія душа не можетъ жаловаться, ибо возвращеніе ея въ первобытное состояніе для нея не возбранено; къ тому же пребываніе ея въ земной жизни полезно для нея самой, ибо чрезъ это 1) она становится сознающею, познаетъ конечное; 2) душа можетъ развить вообще свои силы, которыя дремали въ ней, пока она жила въ сверхчувственномъ мірѣ; наконецъ 3) въ земной только жизни она можетъ до-

стойно оцѣнить жизнь высшую; испытавъ зло, оцѣнить вполнѣ добро. Итакъ единичныя души воплощаются въ силу необходимости, но съ постепенностью, по которой сперва онѣ обращаются къ чувственному, къ тѣлесному, только съ тѣмъ, чтобы имѣть попеченіе о чувственномъ или освѣщать чувственное; но потомъ, имѣя дѣло съ чувственнымъ, души мало-по-малу стремятся къ чувственному, къ тѣлесному, и, наконецъ, соединяются съ нимъ,—именно каждая единичная душа соединяется по вѣчнымъ законамъ съ тѣмъ тѣломъ, которое соотвѣтствуетъ ея собственной особенности, такъ что единичныя души распредѣляются по разнымъ тѣламъ, но сохраняя свой характеръ единства: единая душа пребываетъ во всѣхъ тѣлахъ; а характеръ раздѣльности есть слѣдствіе воплощенія, дѣло плоти, тѣла, матеріи.

Къ такому воззрѣнію на единичныя души Плотинъ приходитъ вслѣдствіе того, что надобно было ему найти непосредственный медіумъ, или непосредственно связующій членъ между мірами сверхчувственнымъ и чувственнымъ; вотъ это-то значеніе и имѣютъ у него единичныя души вообще, и единичныя души человѣческія въ особенности.

Мы не будемъ говорить о всѣхъ единичныхъ душахъ вообще, а обратимся—для нашей цѣли—прямо къ душамъ человѣческимъ, т.-е. къ душѣ человѣческой вообще, что̀ обыкновенно называется Плотиновою психологіею. Мы не будемъ и здѣсь пускаться въ подробности, а скажемъ только существенное, нужное для нашей цѣли.

Такъ какъ души вообще исходятъ изъ міра сверхчувственнаго, то оттуда же исходитъ и душа человѣческая; а такъ какъ она оттуда исходитъ, то сущность ея не можетъ быть иною, какъ чисто сверхчувственною, т.-е. духовною, отдѣльною отъ тѣлеснаго, плотского, самостоятельною, независимою отъ плоти, возвышающеюся надъ тѣлеснымъ, надъ плотью, сродною съ сверхчувственнымъ, съ вѣчнымъ, съ божественнымъ; она составляетъ существенное въ человѣкѣ, его дѣятельную сущность; она есть лучшая, высшая часть его—въ сравненіи съ тѣломъ, съ худшею, низшею его частью. Она собственно не входитъ въ плоть человѣческую, а какъ выражается Плотинъ — испускаетъ изъ себя нѣкоторый свѣтъ или нѣкоторую теплоту, отъ

которой тѣло оживляется и становится изображеніемъ безтѣлеснаго первообраза идеи человѣка, или—какъ онъ выражается яснѣе—душа находится въ тѣлѣ человѣческомъ какъ дѣйствующая сила въ своемъ естественномъ органѣ, которымъ душа пользуется для своей дѣятельности; словомъ, душа соединена съ тѣломъ какъ причина съ своимъ дѣйствіемъ, т.-е. душа дѣйствуетъ въ тѣлѣ и чрезъ посредство тѣла. Но вслѣдствіе соединенія души и тѣла выигрываетъ только тѣло, ставши одушевленнымъ; душа же только проигрываетъ; ея дѣятельность ослабляется и стѣсняется какъ бы путами, оковами.

Вслѣдствіе соединенія души съ тѣломъ Плотинъ приписываетъ имъ вмѣстѣ воспріятія внѣшнихъ чувствъ, чувственныя ощущенія, чувственныя пожеланія и вообще стремленія, утверждая, что ни душа сама по себѣ, ни тѣло само по себѣ не суть субъекты этой дѣятельности, но что и субъектъ ихъ есть, какъ онъ выражается, *общее* имъ (τὰ κοινά), ибо чувственнаго пожеланія не могли бы имѣть ни тѣло само по себѣ, ни душа сама по себѣ, а имѣетъ ихъ *общее* имъ, т.-е. душа и тѣло вмѣстѣ,—словомъ, есть въ душѣ явленія, которыя для своего образованія требуютъ совмѣстнаго дѣйствія души и тѣла.

Но такъ какъ душа и по соединеніи съ тѣломъ остается сама при себѣ, въ своей обособленности, то съ этой стороны она имѣетъ еще и такую дѣятельность, которая принадлежитъ ей одной, слѣдовательно есть въ душѣ явленія, свойственныя только ей, которыя для своего полнаго развитія не нуждаются въ содѣйствіи тѣла и слѣдовательно принадлежатъ единственно душѣ, а не суть общія душѣ и тѣлу; есть дѣятельности, въ которыхъ проявляется самостоятельность, обособленность души, а именно: сюда принадлежитъ чистая дѣятельность высшихъ силъ души, чувствованій, познаванія и мышленія, а также хотѣнія, воли.

Но никогда составныя части человѣка—душа и тѣло—не приходятъ къ истинному единству; а потому представляется возможность не только разлучиться имъ по окончаніи земной жизни, по смерти человѣка, т.-е. возвратиться душѣ изъ міра чувственнаго опять въ сверхчувственный міръ, но и въ самой земной жизни представится необходимость для души человѣческой постоянно смотрѣть на тѣло какъ на нѣчто чуждое ей и мѣшающее ей дѣйствовать, и тогда только надѣяться возвра-

титься въ свое первобытное состояніе, когда душа вполнѣ освободится отъ чувственности.

Отсюда возникаетъ для души человѣческой присущая ей, естественная потребность и необходимая задача самодѣятельно стараться во время своей земной жизни о самоосвобожденіи изъ чувственности, или возвышеніи изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный. Какъ можетъ быть исполнена эта задача — это есть предметъ третьей и послѣдней части Плотиновой философіи, или его этики.

в) О возвышеніи души человѣческой изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный, или этика. Изъ самаго предмета этой части Плотиновой философіи, выраженнаго въ этомъ заглавіи, видно, что къ Плотиновой этикѣ относится все, посредствомъ чего возвышается душа человѣческая изъ чувственнаго міра въ міръ сверхчувственный, а слѣдовательно не только ученіе собственно о нравственности, какъ практической дѣятельности или практической добродѣтели, но и ученіе о теоретической дѣятельности человѣческой души, и, наконецъ, ученіе о религіи, — словомъ, Плотинова этика есть ученіе о *всѣхъ* средствахъ возвышенія человѣческой души изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный, и тѣмъ существенно отличается отъ этики, какъ ее понимали прежніе философы, у которыхъ этика была только ученіемъ о нравственности въ обширномъ смыслѣ, т.-е. объ этосѣ.

Отправною точкою такого своеобразнаго Плотинова этическаго ученія служитъ его воззрѣніе на конечную, верховную цѣль человѣческой дѣятельности, которую и онъ, какъ и вся по-аристотелева философія, полагаетъ въ счастіи человѣка, какъ индивида, составляющемъ его верховное благо.

Въ опредѣленіи этой цѣли Плотинъ сходится наиболѣе со стоиками, но своеобразно видоизмѣняя ихъ ученіе въ этомъ отношеніи.

Конечная цѣль или верховное благо—такъ учитъ Плотинъ —есть для каждаго существа такая его дѣятельность или жизнь, которая сообразна съ природою, и которая потому есть относительно этого существа *совершенная* дѣятельность или жизнь его. Но человѣкъ составленъ изъ души и тѣла; душа же есть лучшая, высшая часть въ немъ. Поэтому для человѣка верховное

благо есть сообразная съ природою, совершенная дѣятельность или жизнь именно его души; она не состоитъ ни въ пріятномъ ощущеніи, пріятномъ настроеніи или состояніи, или чувственномъ удовольствіи (ἡδονή), ни въ душевномъ спокойствіи, ни даже въ разумной жизни, ибо и это послѣднее опредѣленіе есть только формальное, безъ обозначенія содержанія такой разумной жизни. Напротивъ, она состоитъ въ такой жизни человѣка, въ которой есть все, что̀ принадлежитъ къ понятію, сущности жизни души, ибо только такая жизнь души есть жизнь совершенная, благая, нравственная.

Такая совершенная, благая, нравственная жизнь коренится въ мышленіи, въ умѣ человѣка, ибо истинная сущность человѣка состоитъ въ томъ, что онъ есть мыслящее существо; поэтому только въ мышленіи, въ умѣ человѣка коренится верховное благо, счастіе человѣка, или человѣкъ способенъ къ счастью потому, что онъ есть мыслящее существо; хотя и въ прочихъ животныхъ и даже въ растеніяхъ есть—по Плотину—душа, но такъ какъ они не суть мыслящія существа, то и нельзя говорить о счастіи ихъ, ибо они къ нему неспособны. Такъ какъ мышленіе есть нѣчто внутреннее въ человѣкѣ то счастіе человѣка независимо ни отъ какихъ внѣшнихъ состояній, условій и судебъ человѣка вообще, ни отъ чего внѣшняго; напротивъ, счастіе есть чистое отношеніе человѣка къ своей внутренней сущности, къ самому себѣ. Эту независимость отъ всего внѣшняго, въ которой состоитъ счастіе человѣка, поясняетъ Плотинъ въ духѣ стоицизма ближайшимъ образомъ такъ:

Кто живетъ совершенною, высшею жизнью, того жизнь самодовлѣюща: для своего счастія, блага онъ ни въ чемъ не нуждается, кромѣ своей добродѣтели, ибо нѣтъ такого добра, которымъ бы онъ не владѣлъ, владѣя добродѣтелью. Если онъ и ищетъ еще чего-либо другого, т.-е. внѣшняго, то онъ ищетъ этого уже не для того, что̀ составляетъ его сущность—не для внутренняго, не для души своей, какъ таковой самой по себѣ, а только для своей плоти, соединенной съ его душою, и притомъ ищетъ этого, не дозволяя плоти вліять на свою сущность, на свою душу, на ея совершенную, высшую жизнь. Счастіе его не можетъ умалиться и внѣшними злополучіями. Умрутъ

ли ближайшіе ему люди — скорбь о потери ихъ коснется только того, что̀ въ немъ есть неразумнаго, ибо разумное въ немъ знаетъ, что̀ такое смерть — освобожденіе души изъ міра чувственнаго и возвращеніе въ первобытное ея существованіе въ мірѣ сверхчувственномъ. Посѣтятъ ли его страданія, болѣзни и всякія другія внѣшнія злополучія — онъ будетъ смотрѣть на нихъ какъ на нѣчто необходимое и такое, до чего его высшей жизни, его истинному счастію вовсе нѣтъ никакого дѣла. Разрушатъ ли враги его родной городъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и государство—онъ не будетъ придавать особой важности дереву и камнямъ; погибнутъ ли при этомъ его сограждане—онъ будетъ помнить, что смерть лучше земной жизни; погибаетъ ли и онъ самъ въ жестокихъ мученіяхъ—и тогда онъ не измѣнитъ такого своего воззрѣнія на смерть и жизнь; попадетъ ли онъ въ рабство — онъ воленъ во всякое время избавиться отъ него самоубійствомъ и т. п. Словомъ, что̀ бы съ нимъ ни приключилось, ничто не можетъ быть помѣхой для дѣятельности со стороны его высшей природы, сущности, а слѣдовательно и для сопряженнаго съ нею истиннаго счастія. Впрочемъ и истиннаго удовольствія не будетъ недоставать добродѣтельному, т.-е. онъ никогда не утратитъ душевнаго веселія; а что касается чувственнаго удовольствія, то онъ и самъ не будетъ желать его.

Такимъ образомъ счастіе—по мнѣнію Плотина—абсолютно зависимо отъ внутренняго качества и состоянія человѣка, а все внѣшнее абсолютно безразлично для такого истиннаго счастія. Углубленіе мыслящаго самосознанія человѣка внутрь самого себя, независимость отъ всего внѣшняго, —словомъ, совершенная жизнь, т.-е. жизнь сообразная своей истинной природѣ, сущности, какъ существа мыслящаго, или—что̀ все равно—совершенная жизнь своего ума—вотъ, по мнѣнію Плотина, необходимыя условія достиженія счастія, какъ верховнаго блага.

Если человѣкъ обладаетъ такою совершенною жизнью, то онъ истинно счастливъ самъ въ себѣ, т.-е. въ немъ есть всѣ условія для того, чтобы *сдѣлаться* истинно счастливымъ, или— что̀ все равно — онъ *способенъ* достигнуть верховнаго блага.

Но если мы и говоримъ, что человѣкъ *способенъ* достигнуть истиннаго счастія, верховнаго блага, совершенною жизнію

своего ума, то это еще не значитъ, чтобы онъ обладалъ уже на самомъ дѣлѣ верховнымъ благомъ, истиннымъ счастіемъ непосредственно, самъ собою и чрезъ себя. Это значитъ не болѣе, какъ то, что человѣкъ совершенною жизнью своего ума можетъ *стать* причастнымъ истинному счастію, участникомъ въ верховномъ благѣ, но не иначе, какъ чрезъ посрдество того, что̀ само по себѣ есть благо, добро, а это есть, какъ мы уже знаемъ, первый принципъ Плотина, или безконечное, единое, добро, первосила, первопричина, словомъ — Плотиново Божество. Только чрезъ посредство дѣйствія на него Божества человѣкъ можетъ достигнуть верховнаго блага, или истиннаго счастія, такъ что первопричина счастія, верховнаго блага человѣческаго, находится не въ немъ самомъ, а внѣ его, въ Божествѣ, а именно человѣкъ можетъ достигнуть истиннаго счастія, верховнаго блага, только чрезъ свое общеніе съ Божествомъ, ибо оно одно есть благо, добро само по себѣ.

Какіе же средства или пути ведутъ къ этому общенію съ Божествомъ, съ благомъ, добромъ самимъ по себѣ, а слѣдовательно и къ обладанію верховнымъ благомъ, или истиннымъ счастіемъ, блаженствомъ, или — что̀ все равно — къ возвышенію его изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный, а вмѣстѣ съ тѣмъ и къ высочайшей, совершенной жизни, сообразной съ природою его души, или къ нравственному совершенству?

Эти средства или пути представляютъ собою у Плотина слѣдующую постепенность:

1. Очищеніе и уподобленіе Божеству.

2. Любовь, или стремленіе къ прекрасному, единому съ добромъ, благомъ.

3. Политическія добродѣтели, или практическая нравственная дѣятельность вообще.

4. Діаноэтическія добродѣтели, или теоретическая дѣятельность.

5. Экстазъ и энтузіазмъ.

6. Религія.

Скажемъ о каждомъ изъ этихъ средствъ порознь.

1. Очищеніе и уподобленіе Божеству. Такъ какъ несовершенство души состоитъ въ чувственной ея жизни, въ жизни ея во плоти, въ соединеніи ея съ тѣломъ и въ зависимости

отъ него, то первымъ дѣйствіемъ человѣка должно быть устраненіе этого несовершенства посредствомъ отторженія души отъ всего плотскаго, тѣлеснаго, чувственнаго и высвобожденіе ея изъ-подъ зависимости отъ плоти, тѣла, чувственности, т.-е. въ возможно большемъ ослабленіи или уничтоженіи вредныхъ послѣдствій соединенія души съ тѣломъ, въ освобожденіи души отъ всѣхъ узъ, налагаемыхъ на нее плотію, отъ вліяній на нее плоти, ее порабощающихъ. Въ такомъ отрицательномъ дѣйствіи и состоитъ нравственное очищеніе, χάθαρσις. Но естественнымъ самимъ по себѣ, истекающимъ изъ такого очищенія, непосредственнымъ, положительнымъ слѣдствіемъ этого отрицательнаго дѣйствія будетъ обращеніе души къ сверхчувственному, къ божественному; душа, по очищеніи, становится чистою идеею, безтѣлесною, разумною, вообще получаетъ божественныя свойства божественнаго ума, въ чемъ и состоитъ ея уподобленіе Божеству. Въ этомъ очищеніи и богоподобіи коренятся всѣ добродѣтели. Но это очищеніе не касается души самой въ себѣ, ибо душа сама по себѣ ничѣмъ не запятнана, а только касается ея отношенія къ тѣлу, т.-е. устраненія внѣшняго, посторонняго для нея. Наши пороки происходятъ не отъ того, что душа сама по себѣ склонна грѣшить, но грѣхъ является какъ слѣдствіе сложнаго состава человѣка, соединенія души съ постороннимъ для нея тѣломъ. Коль скоро постороннее душѣ будетъ удалено, душа явится опять въ ея первобытной сущности, т.-е. какъ происшедшая непосредственно изъ сверхчувственнаго міра, какъ уподобившаяся Божеству, этому своему первообразу. Какъ художнику стоитъ только отбить лишніе куски мрамора, чтобы изваять изображеніе божества, такъ и человѣку стоитъ только устранить изъ себя излишнее, чтобы явиться въ чистой своей красотѣ и вмѣстѣ увидѣть надъ собою божественное, ибо—по старой поговоркѣ—только сродное можетъ созерцать родное, сродное.

Однакоже Плотиново ученіе о такомъ очищеніи и уподобленіи Божеству не принимаетъ еще у него строго аскетическаго направленія въ смыслѣ искорененія всей чувственности, а именно: отторженіе отъ чувственности имѣетъ у него значеніе только подчиненія чувственности уму, освобожденіе воли и интересовъ отъ привязанности къ плоти и ко всему плот-

скому, господство воли надъ всѣми естественными влеченіями и аффектами, ибо чувственный міръ не разъединенъ у Плотина съ міромъ сверхчувственнымъ. На такомъ ихъ единствѣ основано второе средство, ведущее человѣка къ конечной цѣли.

2. *Любовь къ прекрасному—единому съ добромъ, благомъ.* Въ самомъ дѣлѣ Плотинъ— соотвѣтственно цѣлости своей системы — не могъ разъединять сверхчувственнаго и чувственнаго міра, а напротивъ долженъ былъ смотрѣть на нихъ какъ на единство. Какъ ни удаленъ у него чувственный міръ отъ сверхчувственнаго, но чувственный міръ есть все-таки изображеніе сверхчувственнаго, какъ своего первообраза; въ чувственномъ мірѣ безформенная матерія является оформленною, принявшею въ себя идеи, а потому чувственный міръ напоминаетъ душѣ человѣческой о сверхчувственномъ мірѣ, слѣдовательно чувственный міръ составляетъ для нея переходъ къ сверхчувственному міру. Созерцая прекрасное въ чувственныхъ, тѣлесныхъ существахъ, человѣкъ возжигается любовью къ красотѣ, какъ ихъ первообразу, и можетъ постепенно отъ чувственнаго, прекраснаго взойти къ прекрасному въ сверхчувственномъ мірѣ, единому съ добромъ. Эту любовь къ красотѣ, единой съ добромъ, это стремленіе къ прекрасному и доброму называетъ Плотинъ — какъ называлъ и Платонъ —Эротомъ, богомъ любви, дѣйствующимъ въ человѣкѣ. Но и эта любовь, это стремленіе окончательно удовлетворяется восхожденіемъ только къ чистой красотѣ, отвлеченной отъ всего чувственнаго, въ которое красота облекается, проявляясь въ мірѣ явленій, въ мірѣ чувственномъ. А потому Плотинъ требуетъ и для этой любви, чтобъ она возвысилась до того, чтобы перестала наконецъ быть любовью къ чувственно-прекрасному единичному и устремилась къ сверхчувственно-прекрасному всеобщему, единому съ добромъ самимъ по себѣ; ибо прекрасное хотя и открывается человѣку чувственнымъ образомъ, однакоже не въ чувственномъ мірѣ, а въ сверхчувственномъ нужно искать его происхожденія или его причины, потому что только идея красоты, соединяя матерію съ формою въ одно цѣлое, взаимно себѣ соотвѣтствующее, дѣлаетъ чувственныя существа прекрасными, вслѣдствіе участія въ этой идеѣ красоты, такъ что не въ тѣлѣ, а въ идеѣ заключается красота всего чув-

ственнаго,—слѣдовательно и въ этомъ отношеніи нравственная любовь человѣка къ красотѣ и добру принимаетъ у Плотина отрицательный, относительно чувственности, характеръ, какимъ отличается у него и нравственное самоочищеніе.

Но любовь есть только стремленіе къ предмету любви, а не есть еще дѣятельность. Для достиженія цѣли необходима дѣятельность; въ ней раскрывается нравственность человѣка. Эта дѣятельность двояка: практическая и теоретическая. Практическая дѣятельность его выражается въ добродѣтеляхъ, называемыхъ Плотиномъ политическими, а теоретическая — въ посредствующемъ познаваніи, отъ котораго человѣкъ возвышается къ непосредственному знанію. Низшую ступень въ ряду средствъ, которыми достигается блаженство, занимаетъ у Плотина практическая дѣятельность, а высшую—теоретическая.

3. *Политическія добродѣтели, или практическая нравственная дѣятельность вообще.* Подъ практическою дѣятельностью здѣсь, конечно, разумѣется нравственная дѣятельность, соотвѣтствующая этическимъ требованіямъ и истекающая изъ добродѣтелей. Плотинъ принимаетъ тѣ самыя главныя добродѣтели, какія принималъ и Платонъ, а именно: мудрость, мужество, здравомысліе или умѣренность и правду или справедливость. Но Плотинъ измѣнилъ ихъ значеніе соотвѣтственно своему взгляду на душу какъ на дѣятельную силу или единство душевныхъ силъ. Такъ мудрость онъ приписываетъ силѣ разсужденія, мужество—силѣ чувствованія, здравомысліе—силѣ пожеланій, а правду и справедливость—согласной дѣятельности всѣхъ душевныхъ силъ, или всей душѣ, какъ единой дѣятельной силѣ. Политическими назвалъ Плотинъ эти добродѣтели потому, что и у него, какъ и у Платона, этими добродѣтелями должны отличаться люди, именно какъ граждане государствъ.

И это средство къ достиженію блаженства (т.-е. политическія добродѣтели) имѣетъ у Плотина собственно отрицательное значеніе, ибо политическія добродѣтели только вносятъ порядокъ въ дѣятельность души, какъ силы, посредствомъ устраненія, отрицанія всего того, чѣмъ нарушается этотъ порядокъ. Такъ мудростью устраняются ложныя мнѣнія, разстраивающія нашъ умъ; мужествомъ устраняется колебаніе въ нашихъ чувствованіяхъ; здравомысліемъ устраняется безпо-

рядочность желаній, служащая причиною необдуманныхъ поступковъ, приведеніемъ ихъ въ соотвѣтствіе съ требованіями разсудка; наконецъ, правдою и справедливостью устраняется дисгармонія въ душѣ вообще и чрезъ то установляется въ ней гармонія. Хотя такія политическія добродѣтели не приводятъ собственно ни къ какому положительному результату, но тѣмъ не менѣе онѣ служатъ къ нашему нравственному совершенствованію уже и чрезъ свое отрицательное дѣйствіе, а потому ведутъ также къ конечной цѣли.

Хотя Плотинъ и ставитъ эти политическія добродѣтели и вообще практическую дѣятельность ниже дѣятельности теоретической, однакоже не относится къ этимъ добродѣтелямъ съ тѣмъ безусловнымъ презрѣніемъ, съ какимъ относились его противники, христіанскіе гностики, полагавшіе все человѣческое совершенство единственно въ знаніи, ибо—говоритъ Плотинъ—кто пренебрегаетъ добродѣтелью, пріобрѣтаемою упражненіемъ и ученіемъ, тому не остается никакой другой практической цѣли въ жизни, кромѣ чувственнаго удовольствія и своекорыстной пользы.

Но, повторяю, Плотинъ ставитъ практическую дѣятельность вообще ниже теоретической. Пока человѣкъ дѣйствуетъ практически—разсуждаетъ Плотинъ,—онъ ставитъ для себя внѣшнюю цѣль, для которой долженъ найти и внѣшнія средства, и находитъ ихъ, разумѣется, не въ чемъ иномъ, какъ въ чувственномъ; слѣдовательно онъ долженъ войти въ соприкосновеніе съ чувственнымъ; а это и есть дѣйствіе, противное очищенію. Поэтому этическія или политическія добродѣтели относятся не къ душѣ самой по себѣ, а къ тому, что̀ Плотинъ назвалъ τὰ κοινά, т.-е. общимъ, къ душѣ и тѣлу вмѣстѣ. Если же мы очистимъ человѣческую дѣятельность отъ такого несовершенства, то останется только истинная сущность ея, теорія, созерцаніе; ибо если цѣль всякой практической дѣятельности есть добро, то добромъ владѣетъ душа лишь поскольку она имѣетъ его сама въ себѣ въ своемъ сознаніи, т.-е. въ теоріи.

Слѣдовательно теорія, созерцаніе, или сознаніе блага, добра, есть цѣль практической дѣятельности. Хотя и политическія добродѣтели имѣютъ свое важное значеніе, состоящее въ томъ,

что онѣ ограничиваютъ чувственность духовностью; но выше ихъ—это теоретическая дѣятельность, теоретическія добродѣтели, добродѣтели ума, которыя не довольствуются однимъ ограниченіемъ чувственности духовностью, но духовностью совершенно отторгаютъ человѣка отъ чувственности. Такъ истинная мудрость, истинное мужество, истинное здравомысліе или умѣренность и истинная правда и справедливость—словомъ, всѣ политическія добродѣтели перестаютъ уже быть добродѣтелями, относящимися къ внѣшнему, постороннему для души, къ государству, а становятся добродѣтелями по отношенію души къ себѣ самой.

Только такія теоретическія добродѣтели суть дѣйствительныя отраженія въ человѣческой душѣ, или изображенія въ ней сущности божественнаго ума, втораго принципа. А потому —заключаетъ Плотинъ—кто способенъ къ такимъ добродѣтелямъ ума или вообще къ энергической теоретической дѣятельности ума, тотъ не остановится на политическихъ добродѣтеляхъ, на практической дѣятельности, какъ на низшей, а обратится къ высшей, къ теоретической дѣятельности, желая жить не только какъ благой, добрый *человѣкъ*, но и какъ разумное существо, или самъ божественный умъ съ его идеями, образующій сверхчувственный, мысленный, идеальный міръ.

Такъ переходитъ онъ отъ практической къ теоретической дѣятельности души человѣческой.

4. Теоретическая дѣятельность. Теоретическую дѣятельность души человѣческой полагаетъ Плотинъ: во-первыхъ, въ посредствующемъ познаваніи ступени котораго суть: чувственное воспріятіе, представленіе и мышленіе, и, во-вторыхъ, въ непосредственномъ знаніи.

Чувственное воспріятіе и основанное на немъ представленіе суть посредствующее познаваніе сверхчувственнаго, именно познаваніе идей посредствомъ ихъ изображеній, чувственныхъ вещей. Поэтому непосредственный предметъ этого познаванія есть чувственное, а сверхчувственное познается уже *посредствомъ* чувственнаго.

Но чувственное есть не болѣе какъ внѣшнее изображеніе сверхчувственнаго, истинно-сущаго, именно идей; въ чувственномъ заключается только указаніе, или—какъ выражается Пло-

тииъ—слабый слѣдъ (ἴχνος) идей сверхчувственнаго; а поэтому душа человѣческая не должна останавливаться на чувственномъ, чтобы не сдѣлаться отъ постояннаго соприкосновенія съ нимъ нечистою, не должна останавливаться на чувственномъ воспріятіи и представленіи, а должна возвышаться отъ чувственнаго къ истинно-сущему, къ сверхчувственному.

Это истинно-сущее, сверхчувственное, именно идеи—суть уже предметъ высшаго посредствующаго знанія, разсудочнаго или рефлективнаго мышленія, или размышленія (διάνοια, λογισμός). Но и это познаваніе сверхчувственнаго есть посредствующее познаваніе, т.-е. также посредствомъ чувственнаго, потому что на низшей своей ступени оно есть размышленіе *по поводу* впечатлѣній, получаемыхъ чрезъ посредство внѣшнихъ чувствъ, а на высшей ступени оно есть размышленіе, состоящее, съ одной стороны, въ сравненіи предметовъ, воспринимаемыхъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, съ ихъ идеями, а съ другой стороны—въ сравненіи по ихъ сходству и подобію; затѣмъ,—оно есть сужденіе и умозаключеніе по поводу представленій, полученныхъ отъ внѣшнихъ предметовъ; далѣе, оно есть приведеніе въ логическую связь всѣхъ добытыхъ такимъ образомъ идей; наконецъ, оно есть преобразованіе этихъ идей въ понятія, то-есть въ такую форму, въ которой мы можемъ эти идеи удержать въ нашей памяти и вспоминать о нихъ.

Изъ всего этого и видно, что разсудочное мышленіе или размышленіе вообще есть также не болѣе какъ посредствующее познаваніе мыслей, идей, сверхчувственнаго, именно чрезъ посредство чувственнаго. Но на чувственномъ, какъ посредствующемъ, душа человѣка не должна останавливаться, чтобы не стать нечистою, а должна взойти, возвыситься къ высшему мышленію, уже независимому отъ чувственнаго, и слѣдовательно чистому.

Такое чистое мышленіе, какъ мышленіе независимое отъ чувственнаго, чистое, есть уже непосредственное знаніе сверхчувственнаго душою человѣческою, т.-е. умомъ человѣческимъ, идей, какъ ему непосредственно присущихъ, т.-е. присущихъ непосредственно его теоріи, созерцанію или сознанію; а слѣдовательно оно есть сознаніе умомъ идей въ самомъ себѣ, или—

что̀ все равно—оно есть самосознаніе, какъ умозрительное созерцаніе сверхчувственнаго, именно идей. Оно уже не нуждается ни въ чувственномъ воспріятіи, ни въ представленіи, ни въ разсудочномъ мышленіи, или размышленіи; вообще не нуждается въ посредствующемъ познаваніи, ибо познаваніе есть только исканіе идеи сверхчувственнаго, истинно-сущаго, истины чрезъ посредство чувственнаго, а не есть непосредственное обладаніе идеями, каково есть непосредственное знаніе. Поэтому непосредственное знаніе есть такое мышленіе ума человѣческаго, которое состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ совершенно спокойномъ созерцаніи, или есть чисто созерцательное состояніе ума человѣческаго. Подняться выше такого состоянія умъ человѣческій съ его мышленіемъ не можетъ самъ собою; а потому это мышленіе, это непосредственное знаніе сверхчувственнаго есть самая высшая теоретическая дѣятельность человѣческой души.

Но и этимъ непосредственнымъ знаніемъ сверхчувственнаго не можетъ—говоритъ Плотинъ—удовольствоваться душа человѣческая, ибо и непосредственное знаніе есть не болѣе какъ мышленіе; а предметомъ мышленія могутъ быть только мысли, идеи, или міръ мысленный, идеальный міръ, т.-е. только область ума (нусъ), или *второго* принципа; напротивъ предметомъ мышленія не можетъ быть то̀, что̀ превыше всего мышленія, и вмѣстѣ бытія, не можетъ быть первый принципъ, добро, благо само по себѣ, или Божество. Слѣдовательно непосредственнымъ знаніемъ возвышается душа не къ первому, но только еще ко второму принципу. Дабы возвыситься къ первому принципу, душа человѣческая должна возвыситься сама надъ собой или надъ всѣмъ своимъ мышленіемъ, выступить изъ мышленія, изъ самосознанія, изъ самой себя, абсолютно отвлечься отъ всякаго содержанія, мышленія, отъ всякой опредѣленности самосознанія, ибо первый принципъ не можетъ быть предметомъ никакого мышленія, никакого сознанія или знанія, никакого понятія, не можетъ быть обнятъ никакою мыслью и не можетъ быть обозначенъ никакимъ именемъ.

Божество немыслимо, непознаваемо, неизреченно. Такое состояніе человѣческой души, при которомъ она выступаетъ

сама изъ себя и соединяется съ Божествомъ, и называется изступленіемъ, или экстазомъ, и боговдохновеніемъ, или энтузіазмомъ.

Такъ переходитъ Плотинъ къ пятой ступени.

5. *Экстазъ и энтузіазмъ.* Греческое слово экстазъ (ἔκστασις) значитъ буквально: *изступленіе.* Подъ нимъ разумѣетъ Плотинъ такое состояніе человѣческой души, при которомъ она, выступая изъ самой себя, перестаетъ мыслить, теряетъ самосознаніе, впадая въ состояніе безсознательности или самозабвенія. Экстазъ не есть знаніе Божества и вообще божественнаго, а есть дѣйствительное соприкосновеніе съ божественнымъ. Въ экстазѣ душа человѣческая какъ бы чувствуетъ въ себѣ непосредственное присутствіе Божества, созерцая его такъ, что при этомъ уничтожается всякое различіе между созерцающимъ, т.-е. умомъ человѣческимъ, и между созерцаемымъ, т.-е. Божествомъ. Впрочемъ это состояніе, экстазъ, не можетъ быть описанъ, а можетъ быть только испытываемъ: можно развѣ только указать другимъ людямъ путь, какъ придти къ такому состоянію, къ такому созерцанію Божества, но передать его другимъ словами невозможно. Дабы придти къ нему, нужно душѣ человѣческой абсолютно выступить изъ самой себя, абсолютно отвлечься и отъ внутренняго въ себѣ, а не только отъ всего внѣшняго; нужно, чтобы свѣтъ, истекающій изъ Божества, освѣтилъ и наполнилъ собою душу человѣческую непосредственно и внезапно. Поэтому такое созерцаніе Божества не есть, строго говоря, познаніе Божества. Въ экстазѣ человѣкъ познаетъ только, что Божество *есть,* но онъ не познаетъ, *что̀* оно есть; а это потому, что Божество не есть вообще *что-либо.* Въ экстазѣ человѣкъ находится въ состояніи боговдохновенія, т.-е. чувствуетъ въ себѣ дѣйствіе чего-то высшаго, но онъ не можетъ ни опредѣлить, ни описать этого высшаго. Тѣмъ не менѣе экстазъ производитъ полное соединеніе души человѣческой съ Божествомъ, такъ что экстазъ не имѣетъ своимъ послѣдствіемъ знанія Божества, именно потому, что въ этомъ состояніи совершается такое безусловное единеніе созерцающаго съ созерцаемымъ, что при этомъ *вовсе* не различается сознаніе отъ своего предмета, а это различеніе и есть необходимое условіе всякаго познаванія, или всякаго

предметнаго мышленія. Въ экстазѣ человѣкъ не отличаетъ самого себя отъ того, что созерцаетъ, и даже, строго говоря, онъ не созерцаетъ, не видитъ ничего, а совершенно отказывается отъ своей личности и объединяется съ созерцаемымъ предметомъ; не обращаясь ни къ самому себѣ и никуда вовнѣ, не склоняясь ни къ чему, онъ весь превращается въ абсолютный покой. Когда въ экстазѣ Божество непосредственно и внезапно является въ душѣ человѣческой, то нѣтъ уже ничего раздѣляющаго ихъ, они уже перестаютъ быть двумя различными существами, а становятся безразлично едиными. Вотъ почему, строго говоря, этого состоянія нельзя даже называть созерцаніемъ Божества, а слѣдуетъ назвать бытіемъ Божества въ душѣ человѣческой: душа становится Божествомъ или, правильнѣе, душа знаетъ, что она *есть* Божество, что она божественна. Въ душѣ уже нѣтъ никакого движенія и дѣятельности, никакого мышленія, никакого самосознанія; она есть абсолютно, чисто неподвижный покой въ Божествѣ; она уже возвышается, какъ и само Божество, не только надъ всѣмъ бытіемъ, но и надъ всѣми чувствованіями и желаніями, надъ всѣмъ мышленіемъ, надъ всѣмъ сознаніемъ, или знаніемъ, надо всякою теоретическою и практическою дѣятельностью, и слѣдовательно надо всею областью добродѣтелей, надъ всѣмъ прекраснымъ, единымъ съ добромъ, словомъ, надъ всѣми предшествующими ступенями, возвышающими ее изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный, вообще абсолютно надъ всѣмъ, какъ возвышается абсолютно надъ всѣмъ и само Божество.

Душа человѣческая возвышается надъ всѣмъ именно чрезъ абсолютное отвлеченіе отъ всего внѣшняго и чрезъ чистое углубленіе внутрь самой себя. Когда она устранитъ изъ себя всякое стремленіе къ внѣшнему и всякое представленіе о внѣшнемъ, когда она ничего не чувствуетъ и не желаетъ и ни о чемъ не мыслитъ, даже не сознаетъ самое себя, когда она удалится сама въ себя отъ всего, что не есть она сама,—тогда она, будучи абсолютно сама въ себѣ, будетъ въ то же время непосредственно и въ Божествѣ, или—что все равно—будетъ въ состояніи боговдохновенія, или *энтузіазма*, ибо это греческое слово (ἐνθουσιασμός) и значитъ буквально: бытіе въ Божествѣ.

Но человѣкъ не долженъ безпокойно рваться къ такому просвѣщенію души своей свыше, а напротивъ, онъ долженъ спокойно ждать появленія въ душѣ своей освѣщающаго ее высшаго свѣта, который входитъ въ душу человѣческую безъ всякаго посредства, непосредственно, и безъ всякой постепенности, внезапно, такъ что человѣкъ не можетъ сказать, откуда приходитъ въ его душу этотъ свѣтъ, изнутри или извнѣ; даже, строго говоря, не можетъ сказать, чтобъ этотъ свѣтъ приходилъ, являлся въ душѣ его откуда бы то ни было, а долженъ сказать, что этотъ свѣтъ непосредственно *есть* въ его душѣ, наполняя ее высочайшимъ наслажденіемъ, верховнымъ благомъ или блаженствомъ.

Экстазъ или энтузіазмъ не можетъ быть продолжительнымъ состояніемъ для души человѣческой во время ея земной жизни; ибо душа человѣческая вслѣдствіе своего воплощенія, вслѣдствіе своего положенія на рубежѣ между сверхчувственнымъ и чувственнымъ міромъ, непрестанно колеблется между этими мірами; она не въ состояніи постоянно отвлекаться отъ всего внѣшняго, абсолютнаго, и чрезъ то приходить въ экстазъ или энтузіазмъ. Такое абсолютное отвлеченіе можетъ быть только единичнымъ, болѣе или менѣе рѣдкимъ, моментальнымъ актомъ, ибо душа человѣческая, по своей ограниченности, не можетъ долго пребывать въ абсолютной отвлеченности отъ всего ограниченнаго, опредѣленнаго, конечнаго; не можетъ долго пребывать въ безграничномъ, неопредѣленномъ, — словомъ, въ Божествѣ; она не можетъ долго снести безусловнаго единенія своего съ Божествомъ; она страшится, что если не противопоставитъ себѣ Божества, какъ чего-то отличнаго отъ нея, чего-то иного, нежели она сама, то она не будетъ на самомъ дѣлѣ имѣть Божества въ себѣ самой. Абсолютная неопредѣленность, безграничность, безконечность приводитъ ее въ смущеніе, даже въ ужасъ. А потому она—то выходитъ изъ абсолютнаго единенія съ Божествомъ, изъ экстаза и энтузіазма, то опять приходитъ въ экстазъ и энтузіазмъ, ибо такой непрестанный, непрерывный переходъ отъ одного состоянія къ другому неизбѣженъ для души, пока она соединена съ тѣломъ.

Даже философъ не въ состояніи пребывать постоянно на высотѣ такого состоянія, постоянно быть въ экстазѣ и энту-

зіазмѣ, не говоря уже о прочихъ людяхъ, которые едва ли могутъ и моментально возвышаться до такого состоянія, при которомъ душа человѣческая абсолютно возвышается изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный.

Если, такимъ образомъ, земная жизнь человѣческая необходимо раздѣлена между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ, то отсюда проистекаетъ потребность для человѣка въ такомъ внѣшнемъ пособіи, которое облегчало бы возможность для его души, во время ея земной жизни, постоянно возвышаться изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный, къ Божеству, къ добру, благу самому по себѣ, и чрезъ то достигать верховнаго блага, блаженства и нравственнаго совершенствованія.

Плотинъ не могъ уже найти такого пособія тамъ, гдѣ его находили величайшіе изъ прежнихъ греческихъ философовъ, именно въ государствѣ, ибо государство давно уже утратило свое прежнее значеніе, какъ могучаго рычага нравственности, ее возвышающаго, и какъ средства къ достиженію человѣкомъ верховнаго блага, счастія.

И вотъ Плотинъ обращается къ религіи, какъ къ самой высшей ступени возвышенія души человѣческой изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный.

6. Религія. Обращеніе Плотина именно къ религіи объясняется всѣмъ характеромъ его философіи. Въ ней нельзя не замѣтить постояннаго старанія прислонить, такъ сказать, всю свою философію, особенно этику, къ положительной религіи, или, говоря опредѣленнѣе, найти для религіи опору въ философіи. Конечно, это же дѣлали уже и до Плотина философы, особенно стоики и синкретики; но результаты такой ихъ дѣятельности представляли и неполноту, и отрывочность; напротивъ, у Плотина сліяніе въ этомъ смыслѣ философіи съ религіею было полное и цѣльное. Но это вовсе не значитъ, чтобы Плотинъ обратилъ философію просто въ прислужницу положительной теологіи, какъ это сдѣлали послѣдующіе за нимъ неоплатоники, а за ними и схоластики. Напротивъ, Плотинъ, повторяю, въ философіи искалъ опоры для религіи: онъ былъ по преимуществу философъ, а не теологъ; не теологія была для него цѣлью его стремленій, а философія; теологія же была только сред-

ствомъ, хотя и могучимъ для философіи, именно положительная религія, со всѣмъ своимъ политеизмомъ, со своими миѳами и со всѣми суевѣріями, была въ глазахъ его не болѣе какъ внѣшнимъ постояннымъ пособіемъ человѣку возвышаться душою надъ чувственностью, возвышаться изъ міра чувственнаго въ міръ сверхчувственный, достигать верховнаго блага, блаженства, и нравственно совершенствоваться.

Хотя Плотинъ признаетъ собственно одинъ верховный принципъ, какъ первый принципъ, одно Божество, но это вовсе не мѣшаетъ ему признать греческое многобожіе, политеизмъ, но въ смыслѣ уже второстепенныхъ, подчиненныхъ первому верховному принципу, единому верховному Божеству въ томъ же значеніи, какъ все ему подчинялось, какъ подчиняются вообще дѣйствія своей первопричинѣ или первосилѣ. Такъ послѣ единаго верховнаго Божества, этого перваго принципа, первое мѣсто занимаетъ у него второй принципъ, божественный умъ, (νδυς), какъ второе божество, ибо умъ есть непосредственное дѣйствіе, изліяніе, проявленіе, откровеніе перваго принципа. За нимъ идутъ части субстанціи этого божественнаго ума, т.-е. идеи, составляющія идеальный міръ; и эти части ума, идеи, также обоготворяются у Плотина. Потомъ идетъ третій принципъ—всеобщая или міровая душа, также обоготворенная Плотиномъ. Всѣ эти три принципа склоняются къ сверхчувственному міру, а потому и всѣ эти божества суть у Плотина сверхчувственныя или невидимыя божества. За ними слѣдуютъ уже божества чувственныя или видимыя, а именно небесныя свѣтила; наконецъ, представителями непосредственнаго перехода отъ божествъ къ людямъ являются у Плотина демоны, которые потому имѣютъ у него значеніе полубоговъ.

Но всѣ эти Плотиновы божества, какъ видно уже и изъ бѣглаго ихъ обозрѣнія, нераздѣльно связаны у Плотина съ его философскими принципами, а потому суть плодъ его философіи, т.-е. суть Плотиновы философскія божества, къ которымъ онъ возводитъ всѣ миѳологическія божества положительной религіи. Съ цѣлью такого возведенія миѳическихъ божествъ къ своимъ философскимъ, онъ позволяетъ себѣ столь же свободное толкованіе миѳовъ, сколько свободно толковали ихъ и многіе прежніе философы; ибо, по мнѣнію Плотина, миѳы выражаютъ

также всеобщую сущность вещей, т.-е. философскіе принципы, но только не въ философской, а въ исторической формѣ. Такимъ-то свободнымъ толкованіемъ миѳовъ съ философскою цѣлью Плотинъ и старается оправдать ихъ истинность и дать миѳологіи опору въ философіи. Но не только онъ старается философски оправдать миѳологію, но съ тою же цѣлью еще старается философски обосновать и политеистическій религіозный культъ, а именно: разумность почитанія изображеній божествъ, разумность молитвъ, приносимыхъ божествамъ, разумность вѣры въ магическую силу разныхъ дѣйствій или въ то̀, что̀ называется волшебствомъ, чародѣйствомъ, колдовствомъ, и, наконецъ, разумность вѣры въ оракулы и вообще прорицанія.

Поставивъ свою философію въ такое отношеніе къ положительной языческой религіи, Плотинъ тѣмъ самымъ открылъ для своихъ послѣдователей, для послѣдующихъ неоплатониковъ, полный просторъ, полную возможность сперва отождествить философію съ положительною языческою религіею,—что̀ сдѣлалъ Порфирій,—потомъ подчинить философію въ услуженіе этой религіи, что̀ сдѣлалъ основатель сирійской школы неоплатониковъ, Ямблихъ, и, наконецъ, придти и къ тому, что̀ можетъ быть по справедливости названо древнимъ языческимъ схоластицизмомъ, что̀ сдѣлалъ Проклъ, значительнѣйшій изъ неоплатониковъ Аѳинской школы.

Такъ мы переходимъ отъ Плотина къ послѣдующимъ замѣчательнѣйшимъ неоплатоникамъ.

За Плотиномъ слѣдуетъ непосредственно Порфирій, какъ значительнѣйшій Плотиновъ ученикъ, не основавшій особой школы, а принадлежавшій еще къ Александро-Римской школѣ, основанной Плотиномъ.

Порфирій—это тотъ самый неоплатоникъ, который, какъ мы уже говорили, опубликовалъ сочиненія своего учителя Плотина; онъ жилъ отъ 233 до 304 г. по Р. Хр. и былъ родомъ, какъ полагаютъ нѣкоторые, изъ гор. Тира, но живалъ и въ Александріи, и въ Римѣ, всего же болѣе въ Сициліи. Хотя онъ замѣчателенъ особенно своею ученостью, остроуміемъ и нравственною чистотою своего образа мыслей, но относительно философскаго творчества, самостоятельности, своеобразности онъ стоялъ несравненно ниже своего учителя. Онъ только

восполнилъ нѣкоторые пробѣлы въ ученіи Плотина, по преимущественно старался обработать его сочиненія, придать имъ болѣе систематическій внѣшній видъ, а также объяснять, популяризировать и защищать ученіе Плотина. Важныхъ же, существенныхъ измѣненій въ этомъ ученіи онъ не сдѣлалъ. Преимущественно обратилъ онъ вниманіе на связь религіи съ этикою. Однакоже онъ пошелъ далѣе Плотина въ томъ отношеніи, что онъ отождествлялъ философію съ религіею. Въ этомъ отношеніи онъ признавалъ главнымъ мотивомъ всей философіи попеченіе, заботу человѣка о спасеніи своей души, и посмотрѣлъ на положительную религію не только какъ на внѣшнее могучее пособіе, но какъ на необходимое условіе нравственности человѣка, ибо человѣкъ въ борьбѣ съ чувственностью сознаетъ свою слабость, и только въ религіи находитъ силу, необходимую для такой борьбы. Хотя душа человѣческая—думалъ онъ—и стремится къ самому верховному Божеству, но она не можетъ соединиться съ нимъ непосредственно, т.-е. миновавъ всѣ прочія божества и полубожества, а потому-то она должна и имъ воздавать поклоненіе, и притомъ каждому божеству особеннымъ образомъ, сообразно особенной его сущности. Такъ Порфирій призналъ уже прямо необходимость языческаго политеизма и всего языческаго культа, именно онъ старался очистить языческую религію, подобно тому, какъ очищали до него неопиѳагорейцы; онъ старался составить какъ бы индивидуальную религію изъ общей народной религіи, но не для народа вообще, а только для философа; эту религію философа онъ уже прямо отождествлялъ съ философіею. Въ особенности онъ обратилъ вниманіе на оракуловъ, стараясь составить имъ возможно полный сборникъ, отъ котораго преимущественно ожидалъ много пользы не только для нравственности человѣка, но и для философіи какъ науки; это всего нагляднѣе указываетъ также на то, что Порфирій отправлялся отъ предположенія, что философія существенно тождественна съ религіею.

Но Порфирій на этомъ отождествленіи и остановился.

Рѣшительный шагъ къ превращенію философіи въ служанку религіи сдѣлалъ значительнѣйшій ученикъ Порфирія, Ямблихъ, ученіе котораго потому и является имѣющимъ свой

особый характеръ, отличный отъ характера Плотинова и Порфиріева ученія. Почему Ямблихъ и признается основателемъ новой школы неоплатониковъ, именно Сирійской.

Б. Сирійская школа неоплатониковъ. Ямблихъ. Сирійскою называется она потому, что ея основатель, Ямблихъ, былъ родомъ изъ Сиріи и тамъ же училъ философіи. Онъ умеръ около 330 г. по Р. Хр.; годъ же рожденія его неизвѣстенъ.

Все вниманіе свое обратилъ Ямблихъ на религію. Онъ старался оправдать философіею весь политеизмъ и культъ не только греческій, но и восточный, со всѣми ихъ миѳами и суевѣріями. Мало того, на основаніи будто бы философіи, онъ самъ выдумалъ множество новыхъ божествъ и дѣятельно занимался магіею. Вообще онъ искалъ опоры уже въ религіи для философіи, а не обратно, и тѣмъ обратилъ философію въ услуженіе религіи. А потому собственно для философіи, какъ науки, онъ не сдѣлалъ ничего существеннаго. Поэтому о немъ мы не станемъ распространяться.

В. Аѳинская школа. Между тѣмъ какъ въ Сирійской школѣ стараніе защитить философски весь политеизмъ, со всѣмъ его культомъ и со всѣми суевѣріями, подавило философію до того, что она во времена Юліана Богоотступника почти превратилась въ религіозное вѣрованіе и въ религіозную практику,—Аѳинская школа неоплатониковъ старалась придать философіи строго систематическую форму, отчего ученіе этихъ неоплатониковъ и представляло свой отличительный характеръ, вслѣдствіе чего и говорятъ объ Аѳинской школѣ неоплатониковъ какъ объ особенной; стремясь къ такой цѣли, Аѳинская школа старалась привесть всѣ результаты ученій предшествующихъ ей неоплатониковъ въ единое связное цѣлое, тщательно обработанное до мельчайшихъ подробностей по одной и той же методѣ. Что Аѳинская школа приняла такой отличительный характеръ—это объясняется ревностнымъ изученіемъ со стороны неоплатониковъ этой школы Аристотелевыхъ сочиненій, которыми Сирійская школа занималась весьма мало, ибо она обращала особенное вниманіе на ученіе неопиѳагорейцевъ и на восточныя ученія. Аѳинская же школа признала изученіе Аристотеля необходимымъ условіемъ для глубокаго уразумѣнія Платона, и на основаніи этого изученія

приступила къ изученію Платоновыхъ сочиненій, вооружась развитою у Аристотеля и перипатетиковъ діалектикою. Посредствомъ этой-то діалектики Аѳинская школа и старалась связать не только Платона съ Аристотелемъ, но и предшествующихъ неоплатониковъ между собою и съ Платономъ, а со всѣмъ этимъ вмѣстѣ взятымъ—связать тоже пиѳагорейскія и орфическія преданія, прорицаніе оракуловъ и вообще халдейскую теологическую мудрость,—и притомъ все это связать такъ методически, чтобъ изъ этого вышло единое, систематическое цѣлое, обработанное во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ результатѣ оказалось, что эта система, по своему содержанію, есть частью повтореніе того, что̀ сказано было прежними неоплатониками, частью хотя и дальнѣйше въ нѣкоторомъ отношеніи развитое ихъ ученіе, но примыкающее ближайшимъ образомъ къ ученію Ямблиха; зато по своей формѣ эта система далеко оставляетъ за собою всѣ прежнія философемы неоплатониковъ, именно вслѣдствіе строгой своей методичности.

Вообще отношеніе неоплатониковъ Аѳинской школы къ прежнимъ философемамъ и къ положительной религіи существенно отличается тѣмъ же характеромъ, какимъ отличается и такъ-называемая средневѣковая философія, именно у схоластиковъ: хотя зависимость греческой языческой философіи отъ положительной языческой религіи никогда не была и не могла быть столь значительна, какъ въ христіанской схоластикѣ зависимость философіи отъ положительной христіанской религіи, по той простой причинѣ, что надъ греческою языческою философіею не возвышался авторитетъ церкви, какъ возвышался онъ надъ христіанскою средневѣковою философіею,—однакоже и для неоплатониковъ Аѳинской школы, сочиненія Платона, прорицанія и орфическая поэзія имѣли точно такое же значеніе, какое имѣло священное писаніе для средневѣковыхъ христіанскихъ философовъ, а именно значеніе богооткровенной истины, которой должна подчиняться вся философія и все въ философіи,—словомъ, значеніе, какое для христіанскихъ средневѣковыхъ философовъ имѣла Библія.

Плутархъ Аѳинскій. Вотъ первымъ значительнѣйшимъ неоплатоникомъ Аѳинской школы и былъ Плутархъ Аѳинскій или Младшій, родившійся въ Аѳинахъ около 350 г. и умершій

въ 433 г. по Р. Х. Какъ ни мало свѣдѣній о немъ дошло до насъ, но и изъ нихъ можно извлечь черты, характеризующія Аѳинскую школу вообще. Съ одной стороны, упоминается объ его привязанности къ древнимъ народнымъ вѣрованіямъ со всѣми ихъ суевѣріями, а съ другой—о его ревностномъ изученіи не только Платоновыхъ, но и Аристотелевыхъ сочиненій. О собственныхъ же его воззрѣніяхъ мы не имѣемъ почти никакихъ извѣстій, а если и имѣемъ, то эти извѣстія такъ отрывочны, что нельзя указать, чтò своеобразно въ его ученіи относительно его содержанія.

Значительнѣйшимъ послѣдователемъ Плутарха былъ Сиріанъ.

Сиріанъ. Года его рожденія и смерти мы не знаемъ; знаемъ только, что онъ жилъ въ концѣ IV-го и въ началѣ V-го столѣтія по Р. Х.

Что Сиріанъ имѣлъ огромное вліяніе на дальнѣйшее развитіе неоплатонизма—это видно уже изъ того, что его знаменитый ученикъ Проклъ, о которомъ мы будемъ говорить впослѣдствіи, отзывается о немъ съ благоговѣйнымъ почтеніемъ, называя самого себя только простымъ передавателемъ тѣхъ таинственныхъ ученій, въ которыя посвятилъ его учитель, Сиріанъ, хотя этотъ отзывъ Прокла о самомъ себѣ слишкомъ скроменъ, какъ мы увидимъ.

Сиріанъ излагалъ свое ученіе по поводу объясненій—съ философской стороны—Платона, Аристотеля и пиѳагорейцевъ, а съ теологической стороны—Гомера, Орфея и прорицаній. Но въ основаніе всѣхъ ихъ онъ клалъ Платона, сочиненія же Аристотеля считалъ только приготовляющими къ Платону, а сочиненія Гомера и Орфея и прорицанія признавалъ существенно согласными съ Платономъ. Въ Платоновыхъ сочиненіяхъ онъ въ особенности искалъ рѣшенія вопросовъ о существѣ боговъ и объ ихъ іерархіи. Вообще онъ обратилъ особенное вниманіе на теологическіе элементы въ неоплатонизмѣ. Затѣмъ мы ничего почти не знаемъ объ его ученіи, такъ что не можемъ судить, насколько имъ была подготовлена та строгая послѣдовательность и систематичность, которыми отличается философія его ученика, Прокла.

Проклъ. Онъ родился въ 410, а умеръ въ 485 г. по Р. Х.;

родомъ былъ изъ Константинополя, жилъ сперва въ Александріи, а затѣмъ въ Аѳинахъ.

Проклъ поставилъ себѣ задачею привесть въ порядокъ и въ логическую связь ученія всѣхъ предшествовавшихъ ему неоплатониковъ, примирить въ нихъ всѣ противорѣчія, восполнить всѣ пробѣлы и каждому положенію назначить опредѣленное мѣсто въ такомъ полномъ, единомъ, систематическомъ цѣломъ,— и можно сказать, что онъ мастерски рѣшилъ эту задачу, разумѣется, насколько было вообще возможно рѣшить ее. Въ основу всего своего ученія онъ положилъ Платоновы сочиненія, признавая ихъ письменнымъ памятникомъ божественнаго откровенія, какъ бы языческою Библіею; но онъ ссылался также, какъ на согласныя съ ними, и на творенія Гезіода, Гомера и Орфея, и въ собенности на прорицанія. Проклъ представлялъ собою необычайное явленіе не только для своего, но и для нашего времени. Онъ былъ и вѣрующимъ въ языческое откровеніе со всѣми его суевѣріями теологомъ, и неутомимымъ діалектикомъ, неустанно то разлагавшимъ, то соединявшимъ понятія, и положительнымъ ученымъ, для котораго не была чуждою ни одна область тогдашняго положительнаго знанія, и глубокимъ философомъ, за отвлеченностями котораго весьма трудно слѣдить, и, наконецъ, преимущественно строгимъ систематикомъ, который все хотѣлъ систематизировать, даже свои нелѣпѣйшія фантазіи. Въ самомъ дѣлѣ, главная его сила состояла въ строго-методическомъ мышленіи, но мышленіи не свободномъ, а связанномъ разными авторитетами и предположеніями, и въ особенности безплоднымъ и однообразнымъ формализмомъ, проявлявшимся въ томъ, что его ученіе было не болѣе какъ приведеніе въ систематическую форму даннаго чужого содержанія, въ чемъ и заключается сущность такъ-называемой схоластики, — такъ что Прокла можно, по всей справедливости, назвать древнимъ языческимъ схоластикомъ.

Придавая всю важность въ философіи систематической ея формѣ, Проклъ, весьма естественно, искалъ закона, на основаніи котораго все могло бы быть систематизировано въ единое всецѣлое. Онъ нашелъ основу этого закона у Плотина, но развилъ и провелъ ее съ строжайшею послѣдовательностью

чрезъ все свое ученіе, включивъ въ эту систему все до мельчайшей подробности.

Уже Плотинъ говорилъ, что верховный первый принципъ есть единое, или единая первопричина, первосила; что изъ этого единаго происходитъ все множественное, какъ дѣйствіе изъ своей первопричины, и что, наконецъ, это множественное обращается опять къ единому, какъ дѣйствія къ своей первопричинѣ. Проклъ развилъ это такимъ образомъ: все движется въ кругѣ, а именно все проходитъ три слѣдующихъ момента; или все множественное, какъ дѣйствіе, находится въ слѣдующемъ троякомъ отношеніи къ единому, какъ къ своей причинѣ; сперва пребываетъ въ единомъ, въ первопричинѣ, вслѣдствіе своего подобія; потомъ исходитъ изъ единаго, изъ первопричины, или отдѣляется отъ нея, вслѣдствіе различія своего съ нею, и, наконецъ, возвращается къ единому, къ первопричинѣ, уподобляясь ей. Таковъ найденный Прокломъ законъ тройственнаго развитія; этотъ законъ служитъ постоянною схемою его мышленія, его философіи на томъ основаніи, что этотъ же законъ есть законъ развитія всего въ дѣйствительности, всего бытія. Въ строго послѣдовательномъ проведеніи этого закона и состоитъ своеобразная метода Прокла, по которой построена вся его система, или схоластицизмъ его философіи, который и составляетъ самую главную ея сущность. Этою системою Прокла, съ одной стороны, собственно заключается вся древняя, языческая, греческая философія, а съ другой стороны она служитъ переходомъ къ средневѣковой философіи, но переходомъ не прямымъ, а посредственнымъ, а именно: 1) чрезъ посредство его послѣдователей въ Аѳинской школѣ, до закрытія этой школы по повелѣнію императора Юстиніана, въ 529 году, и 2) чрезъ посредство неоплатониковъ, состоявшихъ уже внѣ школы, изъ которыхъ замѣчательнѣйшіе— *Олимпіодоръ Младшій* и *Боэцій*.

Что касается Аѳинской школы, то послѣ Прокла она все болѣе и болѣе приходила въ упадокъ, такъ что еслибы она и не была закрыта Юстиніаномъ, то просуществовала бы недолго, Съ одной стороны исчезло изъ нея все творчество, такъ что философія вовсе уже не развивалась; а съ другой стороны древняя языческая философія должна была пасть вмѣстѣ съ

язычествомъ, встрѣтившись съ христіанствомъ, въ неравной борьбѣ съ нимъ. Эта борьба весьма живо и наглядно изображена между прочимъ въ замѣчательномъ историческомъ романѣ англійскаго писателя *Кингслея*—„Гипатія“ (*Kingsley*, „Hypathia“. Lond., 1853). Героиня этого романа, Гипатія, есть личность историческая и притомъ весьма замѣчательная; на ней мы остановимся нѣсколько дольше, слѣдуя критически-обработанной новѣйшей біографіи Гипатіи, Мейера (*Meyer Wolfgang*, „Hypatia von Alexandria“. Heidelberg, 1886).

Отецъ Гипатіи былъ александрійскій математикъ и астрономъ Теонъ, оставившій послѣ себя нѣсколько сочиненій, изъ которыхъ главныя сохранились до сихъ поръ. Онъ принадлежалъ къ такъ-называемому Александрійскому Музею, подъ которымъ разумѣлось общество ученыхъ, собиравшихся и жившихъ во дворцѣ Птолемеевъ, именно въ храмѣ, посвященномъ Музамъ и имѣвшемъ обширныя залы для занятія науками. Его называли обыкновенно *Философомъ*, но въ томъ только смыслѣ этого слова, что математику и астрономію, вмѣстѣ съ естествовѣдѣніемъ, признавали тогда науками, приготовляющими къ философіи.

Гипатія родилась въ г. Александріи, почему и прозывается обыкновенно Александрійскою. Годъ ея рожденія съ точностью неизвѣстенъ; но по всей вѣроятности она родилась около 370-го года по Р. Х. Она получила первое свое воспитаніе и образованіе отъ своего отца, особенно въ наукахъ, составлявшихъ его спеціальность; но это образованіе не могло надолго удовлетворить ее; она обратилась къ изученію философіи въ собственномъ смыслѣ этого слова. Неизвѣстно, кто именно были ея учителями философіи; извѣстно только, что философіею она занималась съ большимъ успѣхомъ. Во всякомъ случаѣ своимъ дальнѣйшимъ философскимъ развитіемъ она была обязана философской школѣ неоплатониковъ, зародившейся въ Музеѣ, именно въ лицѣ двухъ ея основателей, бывшихъ членами Музея—Аммонія Саккаса и Плотина; притомъ это философское развитіе Гипатія, благодаря въ особенности изученію съ ея стороны преимущественно философіи самого Плотина, взошло, наконецъ, на такую высокую ступень, что она сама стала главенствовать въ школѣ неоплатониковъ. Вообще Гипа-

тія воспитана и образована была окончательно въ своемъ отечествѣ, въ Александріи, откуда она не отлучалась до самой своей смерти.

Снабженная всѣми дарами ума, развившимися благодаря тщательному воспитанію и образованію, вступила Гипатія въ жизнь и стала предметомъ общаго удивленія и почитанія для жителей своего родного города. Но кромѣ душевныхъ даровъ, благосклонная къ ней судьба снабдила ее еще и тѣлесной красотою. И потому неудивительно, что Гипатія вскорѣ сдѣлалась средоточіемъ интеллектуальной аристократіи города, что ей предложено было руководительство неоплатонической школы, и что она приняла это предложеніе. Такъ, по словамъ одного древняго писателя, „Гипатія облеклась въ философскую тогу, расхаживала по городу и объясняла всѣмъ, кто хотѣлъ ее слушать, ученія Платона, Аристотеля или другого какого-либо философа, по желанію слушателей".

Но главная дѣятельность Гипатіи состояла въ ея лекціяхъ, преподаваемыхъ ею въ неоплатонической школѣ, гдѣ она излагала все относящееся къ области философіи вообще, какъ въ собственномъ смыслѣ, такъ и въ смыслѣ приготовительныхъ къ ней наукъ,—математики, астрономіи и естествовѣдѣнія. Число учениковъ, слушавшихъ лекціи Гипатіи, было весьма значительно. Ея преподаваніе должно было сильно дѣйствовать на ея слушателей, ибо кромѣ своихъ необыкновенныхъ философскихъ способностей и весьма значительной учености, она славилась еще и замѣчательнымъ краснорѣчіемъ.

Женственно-скромная увѣренность въ себѣ дозволяла ей свободно вращаться въ обществѣ мужчинъ и облегчала ей общеніе съ высшими начальниками города. Безъ всякой робости являлась она въ собранія мужчинъ и въ засѣданія городского правленія, ибо она пользовалась огромнымъ авторитетомъ и уваженіемъ всѣхъ своихъ согражданъ; въ особенности же префектъ города, императорскій намѣстникъ Орестъ—бывшій впрочемъ христіаниномъ—принадлежалъ, кажется, къ числу ближайшихъ ея друзей, и вліяніе, которое она имѣла на этого ожесточеннаго врага александрійскаго епископа Кирилла, или которое, по крайней мѣрѣ, было при-

писываемо ей со стороны ея враговъ, сдѣлалось, можетъ быть, даже причиною ея ужасной смерти

Извѣстнѣйшимъ изъ учениковъ Гипатіи былъ Синезій Киренскій, который и по принятіи имъ христіанства и возведеніи потомъ въ санъ епископа оставался вѣрнымъ и вдохновеннымъ другомъ Гипатіи; онъ не перенесъ извѣстія объ ужасной ея смерти, такъ что умеръ вскорѣ послѣ нея отъ горести, именно въ 416 году.

Всего вѣроятнѣе, что Гипатія никогда не была замужемъ ни за философомъ Исидоромъ, ни за кѣмъ-либо другимъ.

Несомнѣнна вѣрность историческаго свидѣтельства объ ужасной смерти благородной и прекрасной Гипатіи въ мартѣ мѣсяцѣ 415-го года, какъ ни кажется невѣроятнымъ, чтобы грубѣйшая чернь могла поступить такъ безчеловѣчно съ этой женщиной,—столь высоко просвѣщенной, столь благороднаго образа мыслей и столь безупречной нравственности,—не смотря на то, что эти свирѣпые и грубые убійцы исповѣдовали религію любви и выдавали себя за христіанъ.

Извѣстно, что когда Гипатія возвращалась домой изъ своей поѣздки, александрійская чернь напала на нее, стащила ее съ колесницы, повлекла ее въ христіанскую церковь, гдѣ сорвала съ нея одежду, растерзала ее на куски и сожгла эти еще трепетавшіе куски.

Все сказанное до сихъ поръ о личности и жизни Гипатіи частью неоспоримо, частью же достовѣрно. Но затѣмъ опредѣлить такимъ же образомъ отличительную сущность философскаго ученія Гипатіи оказывается почти невозможнымъ, за недостаткомъ необходимыхъ для того историческихъ матеріаловъ. Изъ разныхъ комбинацій можно развѣ только вывести слѣдующія главныя характеристическія черты ея философскаго ученія:

Во-первыхъ, Гипатія, изучивъ философское ученіе главнаго основателя неоплатонизма, Плотина, раздѣляла съ нимъ истинно-греческія воззрѣнія на жизнь посюстороннюю, земную, какъ на самоцѣльную, достойную нашего удивленія и воодушевленнаго отношенія къ ней, по общепринятому языческому воззрѣнію древнихъ грековъ. *Во-вторыхъ*, и политика была также точкою особаго соприкосновенія ученій Плотина и Гипатіи;

ибо хотя Плотинъ и не оставилъ послѣ себя ни одного сочиненія политическаго содержанія, однакоже, тѣмъ не менѣе, онъ призналъ необходимость или неизбѣжность политическихъ и вообще практическихъ добродѣтелей. Впрочемъ Гипатія въ этомъ отношеніи пошла еще дальше Плотина, ставъ еще крѣпче его на классическую почву. Это явствуетъ особенно изъ того, что она не только находилась въ личныхъ сношеніяхъ съ правителями города, но и сама принимала участіе въ совѣщаніяхъ городского управленія, заботясь о благѣ своей родины. *Въ-третьихъ*: пунктъ, въ которомъ Плотинъ и Гипатія расходились совершенно,—это въ особенности ихъ взглядъ на естествовѣдѣніе, въ смыслѣ изученія природы. Наблюденіе и опытъ, въ основѣ которыхъ лежало чувственное воспріятіе, которыя должны были имѣть огромную философскую важность для Гипатіи, прошедшей чрезъ школу математики и астрономіи, не имѣли для Плотина никакого философскаго значенія. *Въ-четвертыхъ*: главенствуя въ Александрійской школѣ неоплатониковъ, Гипатія, само собою разумѣется, была представительницею ея синкретическаго направленія; но ея синкретизмъ отличался отъ всѣхъ его приверженцевъ прежняго и новаго времени, какъ ея предшественниковъ, такъ и современниковъ, большимъ философскимъ критицизмомъ, болѣе глубокимъ изученіемъ и разумѣніемъ двухъ главнѣйшихъ корифеевъ греческой философіи, Платона и Аристотеля, а также большею свободою отъ мечтаній и мистицизма неоплатониковъ вообще и въ особенности Ямблиха съ его школою. Вообще на Гипатію можно, по всей справедливости, смотрѣть какъ на послѣднюю и вмѣстѣ величайшую представительницу греческой или, лучше сказать, всей древней языческой философіи, которая въ ея лицѣ и теоретически, и практически должна была испытать трагическую кончину, предпринявъ невозможное — оживить безжизненное язычество искусственнымъ его бальзамированіемъ, такъ чтобы не было нужды въ появленіи новаго, христіанскаго начала, съ его теоретическимъ мышленіемъ, философіею, съ его практическою жизнью вообще и съ его этикою и политикою въ особенности.

Послѣ закрытія Аѳинской школы неоплатониковъ византійскимъ императоромъ Юстиніаномъ въ 529 году, соединеннымъ

съ конфискаціею значительнаго имущества, принадлежащаго этой школѣ, неоплатонизмъ все еще держался нѣсколько времени, именно въ Александріи. Въ половинѣ VI-го столѣтія встрѣчаемъ мы здѣсь Олимпіодора Младшаго. Хотя это былъ значительный комментаторъ Платоновыхъ и Аристотелевыхъ сочиненій, но онъ не предлагалъ въ своемъ ученіи ничего замѣчательно новаго. Это былъ послѣдній представитель древней философіи въ восточной части Греко-Римской имперіи.

Послѣдній представитель древней философіи въ Западной Римской имперіи и вмѣстѣ послѣдній представитель древней философіи вообще былъ *Боэцій*, род. около 470 г. въ Римѣ. Остготскій императоръ Теодорихъ Великій приблизилъ его къ себѣ, возвелъ его на высшія государственныя должности, но по подозрѣнію въ государственной измѣнѣ велѣлъ сперва заключить его въ темницу, въ Павіи, а потомъ, въ 525 году, и казнить.

Хотя Боэцій исповѣдовалъ, по всей вѣроятности, христіанскую вѣру, но по всему своему образу, складу мыслей и по характеру своей образованности онъ принадлежалъ къ древнему міру, до того, что даже въ послѣднее время своей жизни, томясь въ темницѣ, онъ написалъ знаменитѣйшее изъ своихъ сочиненій: De consolatione philosophiae, признавая своею утѣшительницею только философію, а не христіанскую религію; какъ въ этомъ сочиненіи, такъ и въ своихъ комментаріяхъ на логическія сочиненія Аристотеля, на Цицерона и на Порфиріево сочиненіе „Введеніе въ Аристотелевы категоріи", Боэцій ссылался только на изреченія древнихъ классиковъ, а вовсе не на тексты св. Писанія; наконецъ, въ своихъ сочиненіяхъ онъ выставлялъ только чисто философскія положенія, а не христіанскія вѣрованія, — словомъ, какъ писатель, онъ вовсе не христіанскій, а языческій философъ. Онъ признавалъ истинною именно философію Аристотелеву, но преимущественно Платонову; Аристотеля высоко ставилъ онъ только относительно формальной части философіи, т.-е. діалектики. Но въ матеріальной части философіи онъ держится Платона, предполагая, что въ этомъ отношеніи Аристотель во всемъ существенномъ совершенно согласенъ съ Платономъ. Но Платонову философію онъ понимаетъ въ той формѣ, какую она получила у неоплатони-

ковъ, а слѣдовательно и онъ былъ неоплатоникомъ. Поэтому и у него какъ отправная, такъ и исходная или конечная точка всей философіи есть, какъ и у всѣхъ неоплатониковъ, Божество. Самымъ чистымъ обозначеніемъ сущности Божества онъ признаетъ понятіе о немъ, какъ о верховномъ благѣ. добрѣ, какъ и всѣ неоплатоники говорили о Божествѣ, что оно есть добро или благо само по себѣ. Люди—говорилъ Боэцій,—ища верховнаго блага или счастія, блаженства, ищутъ именно Бога, хотя ищутъ его большею частью безсознательно и ложными путями, ибо и все вообще естественно стремится къ верховному благу, блаженству, т.-е. къ Божеству, такъ какъ созерцаніе Божества и есть высочайшее блаженство. Божество, какъ верховное благо, и создало міръ, и правитъ міромъ единственно по благости своей, какъ преблагое. Не къ внѣшнимъ благамъ, не составляющимъ истиннаго счастія, а къ Божеству, а къ истинному благу, добру долженъ стремиться и человѣкъ истиннымъ путемъ, именно путемъ добродѣтели, ибо добродѣтель и совпадаетъ со счастіемъ, какъ говорили уже и стоики (которымъ въ этомъ отношеніи слѣдуетъ Боэцій), между тѣмъ какъ зло совпадаетъ съ несчастіемъ. Добро есть сила, а зло есть безсиліе; добро превращаетъ людей въ боговъ, дѣлаетъ ихъ божественными, а зло превращаетъ ихъ въ звѣрей. Вообще зло не есть что-либо истинно-сущее: и злыхъ, какъ таковыхъ, вовсе нѣтъ, ибо самый нечестивый человѣкъ ничего не дѣлаетъ ради зла, а всегда ищетъ добра, блага, хотя и ложнаго, или ложными путями. Подобно тому, какъ трупъ не есть человѣкъ, такъ и злой не есть живой человѣкъ; ибо кто удаляется отъ Божества, отъ верховнаго блага, отъ блаженства, тотъ удаляется отъ конечной цѣли всего бытія и отъ истинно-сущаго, а слѣдовательно этимъ самымъ онъ отказывается отъ самого бытія, отъ истиннаго сущаго.

Нѣтъ ничего,—говоритъ Боэцій,—что̀ было бы для Бога невозможно. Поэтому зло есть ничто; ибо дѣлать зло не можетъ тотъ, для кого нѣтъ ничего невозможнаго. Изъ этого слѣдуетъ, что нѣтъ ничего кромѣ добра, блага; все, что̀ есть, есть единое, именно есть единое благо, а такъ какъ самъ Богъ и есть верховное добро, и есть полное блаженство, то нѣтъ ничего истинно-сущаго кромѣ Божества, или Божество

есть истинно-сущее, и какъ первопричина, и какъ верховная конечная цѣль всего, есть тѣ, къ чему все стремится, есть тѣ, въ чемъ единственно и человѣкъ можетъ найти верховное благо. счастіе, блаженство, что и есть конечная цѣль всей его дѣятельности и жизни.

Такъ Боэцій выразилъ уже прямо и окончательно конечную цѣль всего неоплатонизма, какъ философіи, именно, что человѣкъ находитъ свое истинное счастіе въ верховномъ благѣ, которое есть Божество, т.-е. въ соединеніи съ Божествомъ; или что Божество, какъ верховное благо, есть конечная цѣль всей его дѣятельности, жизни. Уже Аристотель поставилъ верховное благо конечною цѣлью всего. Затѣмъ вся по-аристотелева философія старалась опредѣлить это верховное благо, какъ цѣль всей дѣятельности и жизни человѣка, какъ таковаго, а не какъ гражданина. Послѣдній изъ древнихъ философовъ прямо опредѣлилъ это верховное благо какъ Божество и поставилъ его конечною цѣлью всей дѣятельности и жизни человѣка, какъ таковаго. Въ этомъ состоялъ окончательный результатъ всей древней философіи. Этотъ самый результатъ, или исходная ея точка, становится отправною точкою средневѣковой философіи. Поэтому и можно сказать, что Боэцій есть послѣдній древній философъ, стоящій на самомъ рубежѣ, раздѣляющемъ, но не разъединяющемъ древнюю и средневѣковую исторію философіи вообще.

Заключеніе всей первой части.

Но исторія древней философіи *вообще* есть не болѣе, какъ необходимая основа для нашего спеціальнаго предмета, для исторіи древней философіи права, общества и государства въ особенности.

Эта исторія древней философіи права, общества и государства представляетъ такія характеристическія особенности, которыми она существенно отличается отъ всей послѣдующей новой (въ обширномъ смыслѣ) философіи права, общества и государства. На эти отличительныя особенности необходимо прежде всего указать, ибо безъ знанія ихъ невозможно пол-

ное и отчетливое уразумѣніе историко-генетическаго развитія всей древней философіи права, общества и государства.

Эти особенности заключаются въ слѣдующемъ:

1. Предметы философіи права, общества и государства, обозначенныя въ самомъ этомъ названіи, т.-е. право, общество и государство, вовсе не различаются древними философами одинъ отъ другого, входя въ нераздѣльный составъ того, что̀ выражается словомъ *этосъ* (ἦθος), разумѣя подъ этимъ словомъ рѣшительно всѣ отношенія между людьми, возникающія и вообще происходящія изъ общежитія, обнимая собою и все внутреннее, и все внѣшнее общее между людьми и простираясь на всю внутреннюю и внѣшнюю дѣятельность человѣка, какъ члена такого общенія, на весь его внутренній образъ чувствованій, мыслей и желаній и на всѣ его внѣшнія дѣянія и поступки, словомъ, на всю его жизнь,—почему вся жизнь человѣка опредѣляется не только нравами и обычаями даннаго государства, но и его законами въ собственномъ смыслѣ и учрежденіями. Ученіе о такомъ этосѣ называлось *этикою* въ обширномъ смыслѣ. Она составляла одну изъ главныхъ частей, на которыя древніе обыкновенно дѣлили философію, каковы: діалектика (иначе логика), или ученіе о познаваніи, физика, или ученіе о природѣ, и наконецъ этика, или ученіе объ этосѣ въ опредѣленномъ нами смыслѣ. Поэтому исторія древней философіи права, общества и государства не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ исторіею древней этики.

2. Однакоже древніе философы обыкновенно различали въ этикѣ въ обширномъ смыслѣ два ученія: одно ученіе называли они этикою въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ, а другое — политикою. Подъ этикою въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ они разумѣли ученіе объ этосѣ вообще, а подъ политикою—ученіе объ этосѣ, опредѣляемомъ въ государствѣ его устройствомъ и управленіемъ, т.-е. всѣми его нравами и обычаями, законами и учрежденіями, и въ этомъ смыслѣ подъ политикою разумѣли ученіе о государствѣ. Этика въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ служила такимъ образомъ основою политики. Этимъ объясняется, почему различеніе въ этикѣ въ обширномъ смыслѣ двухъ ученій вовсе не вело къ отдѣленію ихъ предметовъ, ибо этосъ вообще опредѣлялся только въ го-

сударствѣ. Поэтому и въ своей политикѣ древніе философы такъ же разсматривали этосъ, какъ и въ своей этикѣ.

3. Составными частями этики въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ,—разумѣется, въ полномъ ея составѣ,—были у древнихъ философовъ слѣдующія ученія: а) ученіе о верховномъ добрѣ, благѣ, счастьѣ, какъ верховномъ понятіи или верховной идеѣ, или же конечной цѣли человѣческой дѣятельности и вообще жизни; б) ученіе о добродѣтели вообще и добродѣтеляхъ въ особенности, какъ внутреннихъ качествахъ человѣка, совершенно соотвѣтствующихъ верховному добру, и слѣдовательно какъ внутреннемъ совершенствѣ человѣка, проявляющемся во всей внѣшней дѣятельности, и в) ученіе объ обязанности и обязанностяхъ, опредѣляемыхъ верховнымъ добромъ, какъ этическимъ закономъ. А составными частями политики,—разумѣется, также въ полномъ ея составѣ,—были: а) ученіе о государствѣ вообще, т.-е. его сущности, его внутренней основѣ и его внѣшнемъ происхожденіи, и б) ученіе о государственномъ устройствѣ и управленіи въ особенности, обнимающемъ собою всю жизнь человѣка.

4. Что касается до права, то оно разсматривалось какъ входящее въ составъ этическаго закона вообще, въ смыслѣ этически праведнаго и справедливаго (τὸ δίκαιον, justum) или правды и справедливости въ объективномъ смыслѣ (δίκη, δικαιοσυνη, justitia); на немъ основывалась правда и справедливость въ субъективномъ смыслѣ (δικαιοσύνη, justitia), т.-е. въ значеніи добродѣтели (праведности и справедливости), и обязанности, и притомъ оно разсматривалось вообще въ этикѣ въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ, а въ политикѣ разсматривалось какъ основа государства въ его цѣлости, и по отношенію ко всѣмъ его гражданамъ, и какъ правосудіе въ смыслѣ обязанности правительства въ отношеніи къ управляемымъ.

Отсюда слѣдуетъ, что изъ этики и политики не выдѣлялись у древнихъ ни мораль, или нравственность въ тѣсномъ смыслѣ, ни право въ юридическомъ смыслѣ. Мораль не выдѣлялась по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока государство не утратило своего значенія быть единственною средою нравственности вообще человѣка какъ гражданина, нравственности гражданской или политической, т.-е. у всѣхъ древнихъ филосо-

фовъ, предшествующихъ послѣднему—по-аристотелеву періоду, ибо, какъ мы видѣли, въ этомъ періодѣ философы стали уже говорить о нравственности человѣка не какъ гражданина только, а какъ человѣка-индивида, безъ отношенія къ государству,—о нравственности человѣческой вообще, а не о нравственности гражданской или политической въ особенности.

Право же не выдѣлялось вовсе ни у одного древняго философа, не исключая даже и римскихъ философовъ, несмотря на то, что въ Римскомъ государствѣ на самомъ дѣлѣ, на практикѣ, уже произошло такое выдѣленіе, вслѣдствіе того, что здѣсь индивидъ, именно гражданинъ римскій, признанъ былъ самостоятельнымъ относительно государства, хотя и подчиненнымъ ему, субъектомъ особенныхъ, частныхъ правъ и обязанностей, въ отличіе отъ общихъ правъ и обязанностей по отношенію къ государству, или общественныхъ, публичныхъ, т.-е. что здѣсь отдѣлилась сфера такъ-называемаго частнаго права (jus privatum), имѣющаго въ виду интересы, пользу отдѣльныхъ лицъ (singulorum utilitatem), отъ сферы публичнаго права (jus publicum), имѣющаго въ виду государство (quod ad statum reipublicae spectat). Вотъ частное право и стало правомъ въ смыслѣ чисто-юридическомъ, между тѣмъ какъ публичное право продолжало входить въ составъ этоса вообще.

По всему этому нельзя говорить о философіи права у древнихъ въ нынѣшнемъ смыслѣ этого слова, т.-е. какъ права въ смыслѣ чисто-юридическомъ, и можно развѣ только говорить о философіи права у древнихъ, въ смыслѣ философіи этическаго права или нравственнаго права въ обширномъ смыслѣ, или правды и справедливости. Если обозначить такое право или эту правду и справедливость тѣмъ же самымъ словомъ, какимъ часто обозначали ее греки, именно словомъ δικη, то въ этомъ смыслѣ можно говорить развѣ только о дикеологіи древнихъ, т.-е. о ихъ ученіи о правдѣ и справедливости, о праведномъ и справедливомъ.

Наконецъ, 5. Остальной предметъ нашей спеціальной науки, а именно общество, вовсе не отдѣляется ни однимъ древнимъ философомъ отъ государства, какъ отдѣляютъ его нынѣ; напротивъ, общество, какъ составная часть государства, входило

у нихъ въ ученіе о государствѣ, или въ ихъ политику, даже у римскихъ философовъ, несмотря на то, что здѣсь на самомъ дѣлѣ, на практикѣ, одинъ изъ видовъ общества, именно домашнее или семейное общество, домъ, семья, образуетъ уже самостоятельную сферу жизни римскаго гражданина, принадлежащую именно къ сферѣ частнаго, а не публичнаго права. Однакоже въ ученіи о государствѣ, или въ политикѣ, обыкновенно давали древніе философы особое мѣсто ученію о домѣ и называли его особымъ именемъ—*экономика*, т.-е. буквально—ученіемъ о домѣ. Затѣмъ ученіе о происходящемъ изъ соединенія многихъ родственныхъ семействъ въ обществѣ, называемомъ родомъ, и ученіе о самомъ высшемъ, естественномъ обществѣ, соединенномъ между собою единствомъ происхожденія, именно о племени, вовсе не образовало у древнихъ философовъ ни даже особеннаго ученія въ составѣ ученія о государствѣ, или политики, а развѣ только о нихъ было упоминаемо при объясненіи происхожденія государства сперва изъ семействъ, а потомъ изъ соединенія ихъ въ роды и племена.

Далѣе, изъ гражданскихъ обществъ, говорилось въ политикѣ лишь о тѣхъ личныхъ соединеніяхъ гражданъ, которыя образуютъ отдѣльныя сословія или, по крайней мѣрѣ, классы гражданъ по различію ихъ зянятій, не только въ сферѣ государственной жизни, слѣдовательно не какъ о живущихъ своею особенною общественною жизнію, отличною отъ государственной. Далѣе, изъ общинъ, упоминалось о сельской общинѣ развѣ только при объясненіи происхожденія государства, что вотъ-де государству они предшествовали, какъ поселенія многихъ семействъ вмѣстѣ на одной и той же землѣ. За то городская община, или городъ (πὸλις, civitas), совпадала съ государствомъ, но въ соединеніи сперва съ принадлежащими къ ней сельскими общинами, составляющими пригороды или слободы города, потомъ въ соединеніи и съ своими выселеніями или колоніями, и наконецъ въ соединеніи съ тѣми странами, которыя подчинились зависимости города, остававшагося ядромъ государства (urbs), т.-е. въ соединеніи со своими областями, провинціями. Ученіе о государствѣ, тождественномъ съ городомъ въ этомъ смыслѣ, и составляло собственный предметъ политики.

Что касается, наконецъ, до международнаго общества, то

его собственно не было въ нынѣшнемъ смыслѣ этого слова, какъ политическаго союза самостоятельныхъ государствъ; оно было развѣ только въ томъ смыслѣ, что греки всегда смотрѣли на всѣ эллинскія государства какъ на естественно-сродныя между собою по племенному происхожденію, въ противоположность иноплеменнымъ, не-эллинскимъ, или такъ-называемымъ варварскимъ народамъ, и римскій философъ Цицеронъ говорилъ объ общеніи государствъ, признакомъ единенія которыхъ служитъ общій имъ языкъ,—слѣдовательно только въ смыслѣ племенного общенія,—и даже объ общеніи всего человѣчества (societas hominum), но только въ смыслѣ естественнаго союза людей, основаннаго на общихъ имъ, отличительныхъ отъ прочихъ животныхъ, существенныхъ принадлежностяхъ, состоящихъ въ разумѣ (ratio) и въ дарѣ слова.

Ученіе о *такихъ* международныхъ обществахъ входило въ составъ ученія о государствѣ, или политики.

На основаніи опредѣленныхъ нами отличительныхъ особенностей того, чтò обыкновенно называютъ древнею философіею права, общества и государства, или короче—философіею права, мы должны подъ этимъ именемъ разумѣть и этику въ обширномъ смыслѣ. Но въ ней мы можемъ различать какъ спеціальные предметы наши: 1) дикеологію, 2) политику; что же касается до этики въ тѣсномъ смыслѣ, то она не есть спеціальный предметъ нашъ, а должна служить только ближайшею для насъ общею основою, между тѣмъ какъ отдаленнѣйшею основою служатъ логика, метафизика и физика.

Такимъ образомъ вся исторія такъ-называемой древней философіи права сводится собственно къ двумъ спеціальнымъ предметамъ: къ исторіи древней дикеологіи и къ исторіи древней политики.

Основной и потому главный вопросъ древней дикеологіи,—который старались рѣшить древніе философы, начиная съ натурфилософовъ, именно съ Архелая, съ Пиѳагора и съ Гераклита и продолжая у софистовъ, Сократа, Платона, Аристотеля, стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ, и оканчивая эклектикомъ Цицерономъ, который рѣшилъ его съ наибольшею точностью и полнотою,—состоялъ въ слѣдующемъ: чѣмъ опредѣляется праведное и справедливое? Всѣ многоразличныя рѣше-

нія древнихъ философовъ этого основного вопроса древней дикеологіи могутъ быть подведены подъ четыре главные рода: 1) одни рѣшали его такъ: праведное и справедливое опредѣляется только закономъ; 2) другіе—только природою; 3) третьи—и закономъ, и природою, но такъ, что законъ подчиняется природѣ, и, наконецъ, 4) ни закономъ, ни природою, ибо нѣтъ вообще праведнаго и справедливаго.

При всѣхъ такихъ рѣшеніяхъ всѣ понимали подъ словомъ законъ (νόμος, lex), которое иные выражали и словомъ „установленіе" (θέσις), одно и то же—именно, весь этосъ даннаго государства, т.-е. всѣ его нравы и обычаи, законы и учрежденія, обнимавшіе всю жизнь человѣка, какъ гражданина.

Но слову *природа* (φύσις, natura) придавали различные философы различное значеніе, соотвѣтственно особымъ принципамъ своего философскаго ученія. Однакоже всѣ эти значенія можно подвести подъ слѣдующія три главныя значенія: 1) природа значитъ міровой законъ всеобщій, т.-е. какъ физическій, такъ и этическій, или же только физическій, или же только этическій; 2) сущность, естество, натура—или только человѣка, или человѣка и самого права, въ смыслѣ, впрочемъ, не юридическаго, а этическаго права; и 3) самобытное, т.-е. сущее или становящееся само собою, независимо отъ человѣческаго произволенія.

Основной же или главный вопросъ древней политики былъ вопросъ о самомъ лучшемъ государствѣ, т.-е. вопросъ, какое государственное устройство и управленіе есть самое лучшее. Этотъ вопросъ также былъ постановляемъ и рѣшаемъ еще до Платона; такъ Аристотель приводитъ рѣшеніе этого вопроса въ теоріи Гипподама Милетскаго,—кажется, пиѳагорейца,—и Фалеаса Халкедонскаго,—кажется, софиста; на практикѣ рѣшилъ его самъ Пиѳагоръ своимъ союзомъ. Но первый изъ философовъ, занявшійся обстоятельнымъ рѣшеніемъ этого вопроса, былъ Платонъ. Согласно принципамъ своей философіи, онъ призналъ, что то государство есть самое лучшее, которое соотвѣтствуетъ своей идеѣ, или идеальное, и самъ начерталъ такое идеальное государство въ своемъ разговорѣ „Государство". Идею же государства онъ понималъ какъ идею правды и справедливости, которая есть не что иное, какъ идея верховнаго

добра, но въ приложеніи его къ государственной жизни. Затѣмъ еще обстоятельнѣе рѣшалъ этотъ вопросъ Аристотель, полагая, что то государство есть самое лучшее, которымъ осуществляется его конечная цѣль, тождественная съ его же природою, полагая, что конечная цѣль государства, какъ и конечная цѣль всего, есть добро этическое, нравственное (въ отличіе отъ метафизическаго и физическаго), которое въ приложеніи къ государственной жизни есть праведное и справедливое. Въ этомъ смыслѣ Аристотель начерталъ свое образцовое государство согласно съ принципами своей философіи именно въ своемъ сочиненіи „Политика". Наконецъ, Цицеронъ призналъ то государство самымъ лучшимъ, котораго основа есть праведное и справедливое, опредѣляемое природою, природнымъ, естественнымъ правомъ (jus naturae), или закономъ природы, въ смыслѣ міроваго этическаго закона (lex naturalis). Такое самое лучшее государство начерталъ Цицеронъ въ двухъ своихъ разговорахъ: De republica и De legibus; въ первомъ онъ начерталъ устройство такого государства, а въ послѣднемъ предложилъ законы для его управленія.

Въ заключеніе оконченнаго нами такимъ образомъ очерка исторіи древней философіи права вообще, считаю необходимымъ -для уразумѣнія его связи съ исторіею древней философіи вообще—оглянуться на все изложенное нами, съ тѣмъ, чтобы представить всю *суть* очерченнаго нами историко-генетическаго развитія древней философіи вообще.

Среди непрестанно измѣняющихся и преходящихъ явленій мыслители древности ищутъ неизмѣннаго и непреходящаго или пребывающаго, какъ сущаго и становящагося.

Этимъ пребывающимъ первые изъ древнихъ мыслителей признаютъ божества, отождествляя ихъ съ естественными силами или нравственными представленіями, обоготворенными и вмѣстѣ очеловѣченными въ народной религіи; такіе древніе мыслители называются теологами. Слѣдующіе за ними древніе мыслители понимаютъ это пребывающее какъ сущее и становящееся, выражая его не въ образной формѣ религіознаго представленія, какъ божества, но въ чистой формѣ отвлечен-

наго мышленія, какъ верховное начало или принципъ всего; такіе мыслители называются метафизиками. Наконецъ, послѣдніе философы смотрятъ на пребывающее какъ па Божество, къ которому стремится человѣкъ всѣмъ своимъ умомъ и всею своею жизнью, какъ къ своему принципу и какъ къ своей конечной цѣли, для соединенія съ нимъ. Это суть такъ-называемые теософы.

Только у первыхъ мыслителей древности—теологовъ—преобладаетъ теологическій характеръ философіи, у всѣхъ же остальныхъ преобладаетъ характеръ метафизическій. А потому на обозрѣніе историко-генетическаго развитія философіи у метафизиковъ мы обратимъ теперь особенное вниманіе.

Первые—метафизики—ищутъ пребывающаго во внѣшней природѣ (φύσις въ этомъ смыслѣ)—это такъ-называемые физики или физіологи, т.-е. натурфилософы. Прежде всего опредѣляется ими пребывающее какъ сущее. Этого сущаго ищутъ одни въ элементахъ, стихіяхъ или въ веществѣ вообще, съ присущею ему силою — это натурфилософы-гилозоисты, или такъ-называемые іонійскіе философы. Другіе, опредѣляющіе сущее какъ математическую форму вещества, находятъ его въ числовыхъ соотношеніяхъ между вещами, въ опредѣленной числами мѣрѣ всѣхъ вещей и въ гармоніи всей природы — это натурфилософы-математики, или пиѳагорейцы. Наконецъ, третьи, находятъ истинно сущее въ природѣ, взятой въ ея цѣлости, какъ въ единомъ всецѣломъ — это натурфилософы-элеаты. За ними идутъ философы, опредѣляющіе пребывающее какъ сущее и становящееся. Первый изъ нихъ—Гераклитъ—признаетъ пребывающимъ общій законъ самого становленія, измѣненія и прехожденія всѣхъ вещей или законъ ихъ движенія, теченія. Послѣдній же изъ нихъ—Анаксагоръ—признаетъ пребывающимъ цѣлесообразную, или устремленную къ цѣли, перводвижущую вещество причину, которую называетъ умомъ (νοῦς), въ смыслѣ ума, присущаго внѣшней природѣ.

Софисты были первые философы, которые отъ внѣшней для человѣка природы обращаются къ человѣку, къ его уму, къ его мышленію, и въ мысли человѣка, какъ индивида, слѣдовательно въ индивидуальномъ представленіи или мнѣніи, находятъ верховное начало (или, какъ они выражаются, мѣру)

всего сущаго и не-сущаго. Перенося верховное начало всего въ человѣка, софисты первые обратили вниманіе и на дѣятельность человѣка, и по отношенію къ ней превратили верховное начало всего сущаго и не-сущаго, индивидуальное представленіе или мнѣніе—въ верховное начало всей человѣческой дѣятельности, а именно въ индивидуальное представленіе, мнѣніе человѣка о верховномъ началѣ его дѣятельности, какъ объ индивидуальномъ благѣ или добрѣ.

Сократъ возвысилъ индивидуальное представленіе или мнѣніе, какъ верховное начало всего сущаго и не-сущаго, на степень мысли общечеловѣческой, или на степень понятія, а индивидуальное благо, добро, какъ верховное начало человѣческой дѣятельности—на степень мысли, понятія общечеловѣческаго о благѣ, добрѣ вообще, единомъ съ прекраснымъ, такъ что прекрасное и доброе (τὸ καλὸν κ᾿αγαθόν), въ смыслѣ общечеловѣческой мысли или понятія, стало у него верховнымъ началомъ всего.

Платонъ возвысилъ эту общечеловѣческую мысль или понятіе о прекрасномъ и добромъ, какъ верховное начало всего, на степень идеи верховнаго добра, блага, какъ истинно-сущаго, сущности самосущей, самобытной, независимо отъ человѣческаго мышленія, хотя и присущей ему, и отдѣльно существующей отъ всѣхъ вещей, хотя вещи болѣе или менѣе и причастны ей.

Аристотель соединилъ найденныя его предшественниками верховныя начала и развилъ ихъ; признавъ четыре верховные принципа или первопричины всего сущаго и вмѣстѣ становящагося, а именно: 1) вещество іонійцевъ, обозначивъ его, какъ терминомъ, именемъ *матеріи*; 2) число пиѳагорейцевъ, отождествивъ его, какъ отождествляли уже и самъ Платонъ, и въ особенности платоники Древней Академіи, съ понятіемъ Сократа, съ сущностью Платона, но не какъ отдѣльно существующую отъ вещей идею, а какъ присущую вещамъ сущность или присущее вещамъ понятіе, обозначивъ ее, какъ терминомъ, именемъ *формы*; 3) единое всецѣлое элеатовъ — какъ сущее становящееся Гераклитово—или какъ движущуюся изнутри своей сущность, внутри же себя заключающую, устремляющую къ цѣли причину движенія Анаксагорову, обозначивъ это верховное начало, какъ терминомъ, этимъ же самымъ именемъ,

т.-е. *причиною движенія*, и, наконецъ, 4) цѣль, которая есть именно то, къ чему устремляется все движеніе, и которую онъ обозначилъ, какъ терминомъ, этимъ самымъ именемъ, т.-е. *цѣлью*, или, точнѣе, конечною цѣлью всего, или добромъ, благомъ въ метафизическомъ смыслѣ. Такимъ образомъ у Аристотеля всѣ верховныя начала устремляются къ цѣли, къ добру или благу, какъ къ послѣднему, верховному началу.

Такъ какъ благо, добро вообще есть у Аристотеля конечная цѣль всего сущаго и становящагося, то оно же есть и конечная цѣль всего сущаго и становящагося въ сферѣ человѣческой, т.-е. конечная цѣль—и слѣдовательно верховная—всей человѣческой дѣятельности и жизни. По отношенію къ ней благо, добро, какъ конечная верховная цѣль въ смыслѣ нравственномъ, этическомъ, есть верховное благо, добро всей человѣческой дѣятельности и жизни, или какъ блаженство, верховное, истинное счастіе.

Это верховное благо или блаженство, счастіе, или эта конечная цѣль всей человѣческой дѣятельности и жизни, составляетъ природу человѣка, или ему присущую сущность, такъ что цѣль и природа суть понятія тождественныя; но эта природа или цѣль не есть только неподвижная сущность, не есть только сущее въ возможности а есть сущее становящееся, движущееся, дѣятельное, или сущее въ дѣятельности, ибо оно есть осуществляемая цѣль, или есть сущее осуществляющееся въ дѣйствительности.

Дѣйствительная среда, въ которой осуществляется верховное добро, благо, или блаженство, счастіе человѣка, есть политическое общеніе людей, или государство; ибо только въ государствѣ достигается верховное благо, счастіе, или счастливая жизнь, какъ жизнь, достигающая своей цѣли, своего назначенія, и слѣдовательно жизнь совершенная, добродѣтельная въ этомъ смыслѣ. Человѣку присуще естественное влеченіе стремиться къ верховному благу, счастію, а потому и стремиться къ государству; ибо хотя верховное добро, благо составляетъ природу или цѣль не только государства, но и человѣка, однакоже только въ возможности. Дѣйствительностью становится это верховное благо, счастіе для человѣка только въ государствѣ вслѣдствіе энергіи дѣятельности, стремленія человѣка къ государству,

какъ къ конечной цѣли, къ которой устремлена присущая человѣку причина движенія или естественное влеченіе въ немъ, вслѣдствіе котораго человѣкъ есть политически-живое существо.

Это верховное благо, или блаженство, счастіе, осталось во всей по-аристотелевой философіи верховнымъ ея началомъ въ смыслѣ конечной цѣли человѣческой дѣятельности и жизни. Но дѣйствительною средою, въ которой могла осуществиться эта цѣль, перестало быть для человѣка государство или государственная жизнь, а стала жизнь человѣка, какъ индивида, именно какъ мудраго и добродѣтельнаго, или—что̀ все равно—какъ философа. Показать, какіе именно пути или средства ведутъ человѣка, какъ индивида, къ конечной цѣли его жизни, къ верховному благу или блаженству—вотъ главная задача всей по-аристотелевой философіи.

Стоики рѣшали ее, принявъ добродѣтель за единственный путь, и потому отождествляя верховное благо, блаженство съ добродѣтелью.

Эпикурейцы находили, что единственное средство къ сказанной цѣли есть наслажденіе, а добродѣтель есть единственное средство для наслажденія, какъ своей ближайшей цѣли.

Скептики полагали, что единственное средство къ тому есть отреченіе отъ всякаго научнаго познаванія истины и отъ всякой на немъ основанной дѣятельности.

Эклектики принимали за средство къ сказанной цѣли то или другое, смотря потому, къ какой изъ предшествующихъ философскихъ школъ особенно склонялось ихъ ученіе.

Наконецъ, мистики-синкретики, или предтечи неоплатониковъ, и въ особенности неоплатоники, или мистики-систематики, признали единственнымъ путемъ духовное соединеніе человѣка съ Божествомъ, какъ благомъ, добромъ самимъ по себѣ, или какъ верховнымъ благомъ, добромъ.

Но то̀, что̀ было исходною, конечною точкою древней языческой философіи, то̀ стало отправною точкою для послѣдующей новой (въ обширномъ смыслѣ) христіанской философіи, такъ что историко-генетическое развитіе этой послѣдующей философіи начинается именно съ того, чѣмъ кончилась древняя философія; ибо иначе новая философія была бы разъединена съ древнею философіею,—чего не было, и быть не могло; такимъ

образомъ человѣкъ, какъ индивидъ, находитъ свое блаженство только въ Божествѣ, ибо оно и есть единственное, истинно сущее, пребывающее, непреходящее и неизмѣняющееся въ непрестанно преходящихъ и измѣняющихся явленіяхъ, среди которыхъ стоитъ человѣкъ въ своей земной жизни.

Вотъ окончательный результатъ всего историко-генетическаго развитія всей древней языческой философіи.



ОГЛАВЛЕНІЕ.



